نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي
المتوفى ٦٨٥ سنة هـ

تأليف
الشيخ الامام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن
الاسنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ سنة

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سُلَّم الوُصُول، لشرح نهاية السول ﴾

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد بخيت المطيعي ﴾
مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الرابع

عالم الكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال « الكتاب الرابع ـ في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت » . أقول القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا وقياسا اذا قدره به وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ثم ان التقدير يستدعى التسوية فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما الى الآخر بالمساواة وبالنظر الى هذا اعنى المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس . وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل فى علة حكمه[1] والمختار عند الامام وأتباعه ماذكره المصنف . ثم ان القياس له أربعة أركان وهي : الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور . فقوله اثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على

---

(١) قال الاسنوي « وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منهما عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع الى آخره » وأقول ان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه وليس هو فعلا لاحد فلذلك كان المختار هو ما اختاره الآمدي وابن الحاجب . لكن لما كان معرفته انما هي بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً كما صنع المصنف . ولذلك قال فى مسلم الثبوت وكثيراً ما يطلق القياس على الفعل أى فعل المجتهد فى معرفة تلك المساواة . وساق تعريفات كثيرة كلها ترجع الى فعل المجتهد . ثم قال وهو أى اطلاق القياس على الفعل مسامحة

أمر . وقوله مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لايكون قياسا . وأشار به أيضا الى أن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله . قال الامام والمثل تصوره بديهى أى لايحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق . وقوله حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده وأشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل . والمراد به ههنا نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلى واللغوى ايجابا كان أو سلبا فان القياس يجرى فى كلها على ماستعرفه. وقوله معلوم أشار به الى الركن الثانى وهو الاصل . وقوله فى معلوم آخر أشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور . وانما عبر به ولم يعبر بالشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشيء لايشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة . وانما رجح التعبير به على التعبير بالاصل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور . وقوله لاشتراكهما في علة الحكم أشار به الى الركن الرابع وهو العلة وسيأتي تعريفها [1] . واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا للاشتراك فى العلة بل لدلالة نص أو اجماع فانه لايكون قياسا . وقوله عند المثبت ذكره ليتناول

---

(١) قال الاسنوى « وقوله لاشتراكهما فى علة الحكم أشار به الخ » أقول وأشار به أيضا الى أن الشرط أن تكون المشاركة فى نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد تكون فى الفرع أقوى وقد تكون أضعف وقد تكون مساوية ولا بد فى العلة من تقييد العلة بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالته غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين من غيرهم كالشافعية

الصحيح والفاسد فى نفس الامر[1] وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن فى المناظرات . قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه اشكال مشكل لامحيص عنه وهو أن اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور. وقديقال انما يلزم ذلك أن لوكان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعى أنه رسم . وقد أشار اليه امام الحرمين فى البرهان

قال « قيل الحكمان غير متماثلين فى قولنا لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة .قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياسا : وفيه بابان :

---

(١) قال الاسنوى وقوله « عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد الخ » اعلم أن العلماء فريقان : فريق المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا فعند هؤلاء لا مساواة فى الواقع الا بنظر المجتهد فان كل ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئها ، والرجوع من المجتهد عن رأى الى رأى كالنسخ عند هؤلاء فلا يكون ما أدى اليه النظر الاول باطلا عندهم ولا ينتهى حكم النظر الاول دون تتبع الثاني ، وهؤلاء لا يحتاجون الى قيد فى نظر المجتهد ولا عند المثبت كما فى المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها عندهم ملازمة للمساواة فى نظره . وفريق المخطئة الذين يرون أن المصيب مجتهد واحد ومن عداه على الخطأ وان كانوا لا يؤاخذون بذلك بعد بذل الوسع والاجهاد ، فهؤلاء يقولون المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطىء فلو لم تقيد بقولنا فى نظره أو عند المثبت لخرج القياس الفاسد الذى ليس مطابقا للواقع كما قلنا ان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية . فلاجل أن يعم التعريف القياس الفاسد زيد قيد فى نظره أى المجتهد أو عند المثبت أى المجتهد وهذا القيد وان أخرج المساواة التى لا يراها المجتهد الا أنه لا يضر لعدم تعلق الغرض بها لان المساواة التى لم ينلها نظر المجتهد لا اعتداد بها فلذلك لم يتعلق الغرض بالبحث عنها ومن هذا تعلم أن قول

الباب الاول ـ في بيان انه حجة

وفيه مسائل »

أقول اعترض بعضهم على هـذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تمـاثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيـه . ومثاله ما قاله المصنف . وتقريره انه اذا نذر أن يعتكف صـائما فانه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف اتفاقا ، ولو نذر أن يعتكف مصليا لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق . واختلفوا في اشتراط الصوم فى الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشرطه الشـافعي فيقول أبو حنيفة لولم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصر شرطا له بالنذر قياسـا على الصـلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحـكم الثابت فى الاصل أعنى الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبـة بالنذر والحـكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتـكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة . وأجاب المصنف بأنا لانسلم انه غير جامع فان الذى سميتموه قياس العكس انما هو تلازم . فان المستدل يقول لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا فى الحقيقة تمسك بنظم التلازم. والى هذا أشار بقوله قلنا تلازم. ثم ان دعوى ملازمة أمر لامر لابد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو ان ماليس بشرط لصحة الاعتكاف لايجب بالنذر قياسا على الصلاة . واليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمـل ههنا لبيانه

الاسـنوى وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد غير صحيح ، وكان الاصوب أن يقتصر على المجتهد لان المقلد ليس مثبتا للحكم ولا قائسا بل هو

الملازمة. فتلخص ان قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذى لبيان الملازمة . ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد .فأجاب عن الثانى ثم عن الاول. وحاصله أن الخصم ان اعتمد فى ايراد قياس العكس على القياس الذى لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف يلزم أن لايشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لاتشترط فى الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف. والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرا. والى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم فى الايراد على التلازم فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس لكن لايضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان أصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس المستعمل فى الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والاقترانى فان الذى يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذى يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ، ويعبر عنه بالاستثنائى سواء كان بان أو لو ، وأما الاقترانى فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية. والى هذا أشار بقوله والتلازم والاقترانى لانسميهما قياسا. والتقرير المذكور فى السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره

قال « الاولى فى الدليل عليه يجب العمل به شرعا.وقال القفال والبصرى عقلا والقاشانى والنهروانى حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف . وداود أنكر التعبد به وأحاله الشيعة والنظام . استدل

مقلد للمجتهد المثبت القائس . وقد قدمنا لك فى تعريف الفقه أن ماعند المقلد ليس واحداً من الادلة الاربعة

أصحابنا بوجوه : الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا. قيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعى لايناسب صدر الآية . قلنا المراد القدر المشترك . قيل الدال على الكلى لايدل على الجزئى . قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم. قيل الدلالة ظنية. قلنا المقصود العمل فيكفى الظن » أقول اتفق العلماء كما قاله فى المحصول قبيل هذه المسئلة على ان القياس حجة في الامور الدنيوية. واختلفوا في الشرعية. فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا[1]. وذهب القفال والشاشى من الشافعية وأبو الحسين البصرى

---

(١) قال الاسنوى «واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا الخ » أقول الكلام فى موضعين الاول فى الجواز العقلى وعدمه الثانى فى وقوعه وعدمه أما الاول فقال الجمهور من أهل الاسلام العمل بمقتضاه جائز عقلا فلا يحيله العقل وليس واجبا عقلا كما قال القفال وأبو الحسين البصرى المعتزلى ولا ممتنعا عقلا كما عليه بعض الشيعة و بعض المعتزلة ومنهم النظام استدل الجمهور بانه لوكان ممتنعا عقلا للزم من وقوعه محال ولا يلزم من ذلك محال أصلا ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم أن المماثلات حكمها واحد وانكار هذا مكابرة وهذا الدليل انما يبطل قول من يقول بالاستحالة وأما قول القفال وأبي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذلك اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهته . استدل قائلو الوجوب بأنه لو لم يكن التعبد بالقياس والعمل به واجبا لخلا اكثر الوقائع عن الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله أجابوا بأننا لا نسلم بطلان التالى بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلمنا بطلان التالى فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات فلا خلو لاكثر الوقائع عن الاحكام فان قيل لم توجد العمومات كذلك قلنا لم يبق الوجود الوجوب العقلى لانه يكفى في رفعه احتمال وجودها . فان قيل اختلاف المجتهدين رحمة فلو وجدت العمومات وعمت الاحكام كل واقعة لم يوجد اختلاف المجتهدين فتذهب هذه الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف بين المجتهدين لا ينحصر فى القياس لجواز الاجتهاد فى غيره من الظواهر والخفى

من المعتزلة الى أن العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع أيضا كما صرح به فى المحصول.
وقال القاشانى والنهروانى يجب العمل به فى صورتين: احداهما أن تكون علة الاصل

والمتشابه فتختلف آراء المجتهدين فى فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعى منها وتوجد الرحمة الكثيرة باختلاف المجتهدين قال فى مسلم الثبوت ثم انه أى لزوم العمل بالقياس لا يخلو عن قوة لان الاحكام مبنية على المصالح وهى متفاوتة حسب تفاوت الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأى والا خلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر اه مع ايضاح . قال فى الفواتح عليه وأنت لا يذهب عليك ان تفاوت المصالح فى كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تأمل لا بد فى ابانة ذلك من دليل كيف والضوابط الموضوعة من أهل الاجتهاد لم تخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك فيمن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل اه . وأقول ان كل ماقيل ويقال فى هذا الموضع أخذا ورداً بين المختلفين واستدلالا وجوابا انما هو مجرد جدل ومناقشة بعيدة عن الواقع الذى قرروه فى القياس والواقع الذى قرروه فى القياس انه مساواة مسكوت بمنطوق فى علة حكم ذلك المنطوق وجميع العلل التى ترجع الى مصالح العباد التي انبنت عليها الاحكام الالهية تفضلا منه ورحمة بهم من جلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم لايمكن أن تكون عللا تنبنى عليها الاحكام الالهية الا باعتبار الشارع اياها عللا لتلك الاحكام مؤثرة فيها بأحد الاعتبارات الاربع من اعتبار نوع العلة أو جنسها فى نوع الحكم أو جنسه باتفاق الجميع أو الاخالة على ما يقول به الائمة الثلاثة فالتعليل فى نفسه ليس واجبا وليس كل مصلحة للعباد تصلح علة للحكم الالهي فالكل راجع للشرع وليس للعقل فى ذلك أدنى مدخل بل النصوص الواردة عن الشارع قسمان قسم عام بمقتضى دلالته اللفظية مستغرق كل ما يصلح له أو غير مستغرق بل على البدل وقسم عام بعلته ومبناه باعتبار الشارع تلك العلة علة الحكم فمرجع القياس الى النص الشرعى عاما بلفظه او خاصا كذلك واستدل القائلون بامتناعه عقلا بأن القياس طريق غير مأمون من الخطأ والعقل يمنع من سلوك طريق غير مأمون

منصوصة اما بصريح اللفظ أو بإيمائه. والثانية أن يكون الفرع بالحكم أولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل لافى الوجوب ولا فى عدمه كما قاله فى المحصول أيضا. وهذه الثانية أبدلها فى المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز . وأبدلها فى البرهان بالحكم الذى هو فى معنى المنصوص عليه كقياس صب البول فى الماء بالبول فيه لكنه جعل الثانى من كلام المصنف داخلا فى القسم الاول. وانكر داود الظاهرى وأتباعه التعبد به شرعا أى قالوا لم يرد فى الشرع ما يدل على العمل بالقياس وان كان جائزاً عقلا . وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما فى المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله عنه الغزالى وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب أيضا . وذهب جماعة الى أنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة . وفيه نظر من وجوه : منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى [1] . ومنها

من الخطأ فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان المظان الا كثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغى أن لا يترك وكيف يترك راجح الصواب وا كثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالاستقراء ثم هذا الدليل منقوض ايضا بظواهر النصوص فانه غير طريق مأمون لوجود الاحتمال فلا تتبع وهذا باطل لعدم اعتبار الاحتمال العقلى الذى لا يقوم عليه دليل

(١) قال الاسنوى « نقلوا عن النظام انه يقول بذلك فى شريعتنا خاصة قال لان مبناها الى آخره» أقول قال النظام حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار الاحكام كذلك انه ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المنى دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق القليل دون

أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول
ان التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام

غاصب الكثير مع ان جناية الاول أصغر من جناية الثانى وكثير من الاحكام
كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين القتل عمدا وخطأ فى الاجرام
مع أن العمد جناية كاملة دون الخطأ وكالزنا والردة كلاهما يوجب القتل مع كون
الثانى أكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقضي بالعكس بان يثبت
الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا لا نسلم ان المتماثلات متماثلة من كل
وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات فى مناط الحكم
واتفاق المختلفات فيه فيجوز الفرق لفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق ويجوز
الجمع بجامع بين المختلفات فلا مخالفة بالنظر الى هذا الجامع فليس المماثلة مطلقا ولا
المخالفة مطلقا ألا ترى النظام نفسه مع مخالفته ايانا باعتزاله متفق معنا فى الاسلام
مختلفة أحكامنا معه بالنظر الى الاول وتتفق بالنظر الى الثانى على ان الاتفاق لعلل
مختلفة جائز فيجوز أن يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد الاحكام.
الموضع الثانى وقوعه وعدمه قال الاكثرون هو واقع البتة وخالف فى ذلك داود
الظاهرى والقاشانى والنهروانى فهؤلاء وان جوزوا التعبد بالقياس والعمل به عقلا
لكنهم منعوه سمعا وشرعا وحكي عن داود انكار القياس فى العبادات خاصة دون
المعاملات وعن القاشانى والنهروانى انه واقع اذا كانت العلة منصوصة ولو ايماء وانما
انكرا فيما عدا ذلك وافترق القائلون بوقوع العمل به فقال الاكثر منهم بالوقوع سمعا
وقال طائفة من الحنفية والشافعية بوقوعه بالعقل قال فى مسلم الثبوت وهو المختار ثم
دليل السمع قطعى عند الاكثر من القائلين بوقوعه سمعا خلافا لابي الحسين فانه يقول
انه ظنى فان قلت قد تقدم ان ابا الحسين قال بالوجوب العقلى وههنا قال بالظنية
وبينهما تناف قلنا ظنية وقوع التعبد لا ينافى وجوب التعبد به عقلا اذ الشيء
يجب أولا ثم يقع فيجوز أن يكون وجوبه قطعيا ووقوعه ظنيا أقول ينافى هذا
الجواب ان مذهب أبى الحسين فى وجوب التعبد بالقياس معناه يجب على الله
تعالى أو من الله تعالى نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له أن يتعبدنا بالقياس وما

كمذهب القاشاني والنهرواني من غير فرق وقد غاير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا . ومنها أن الشيعة منقسمة الى امامية وزيدية والزيدية قائلون بانه حجة كما سيأتى فى كلامه . وقوله « استدل » أى استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى . الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا . وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به . وقوله «قيل» المراد أى اعترض الخصم بثلاثة أوجه : أحدها لا نسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركة فيصان كلام البارى تعالى عنه. وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ[1] والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس

يجب على الله أو منه يقع قطعا فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع ومنافى اللازم مناف للملزوم فلزم التنافى بين القول بالوجوب وظنية الوقوع والجواب الصحيح انه لم يقل بظنية الوقوع بل يقول ان الدليل السمعى الذى دل على الوقوع ظنى وهذا لا ينافى ان الوقوع مقطوع به من جهة اخرى هى ما قلناه من الدليل العقلى

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك الى آخره » أحسن من هذا فى الجواب أن يقال السبب فى الامر بالاعتبار هو الاتعاظ بما فعل الله ببنى النضير بسبب ما فعلوا من العدوان الا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمعنى ردوا الشيء الى نظيره فى مناطه فى المثلات وغيرها ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلى بل هو أيضا نوع منه ولا يرجع الامر الى ما ذكرتم بل الى انا فعلنا بهم ما فعلنا جزاء لما فعلوه وعقابا عليه فقيسوا

مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه .وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسئلة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا . الاعتراض الثانى انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذى هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته والدال على الكلى لايدل على الجزئى. وأجاب فى المحصول بوجهين:أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ماقاله الخصم من كون الامر بالماهية الكلية لا يكون أمرا بشىء من جزئياتها على التعيين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا الا فى الشىء الفلانى وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء

الامور بامثالها انتم يا أهل الابصار فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم فى وجود الجزاء فيحصل الاتعاظ وقد يحمل كلام المصنف والاسنوى فيما أجابا به على هذا لكن يحتاج الى تكاف وبهذا الذى قلناه يندفع أيضا ما قيل الاعتبار ظاهر فى القياس العقلى دون الشرعى كقياس العالم فى الاحتياج الى الصانع على حاجة البناء الى البناء . وقد أجاب صدر الشريعة فى توضيحه عن هذا الوجه بجواب آخر بالتسليم فقال لو حمل الاعتبار فى الآية على الاتعاظ فقط دون الاعم دلت الآية على القياس الشرعى بدلالة النص ، وذلك لان فاء التفريع فى قوله تعالى « فاعتبروا » يدل على ان القصة السابقة وهى اخراج بنى النضير الى الشام وقذف الرعب فى قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وأيدى المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب فيجب فى كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعى قال صاحب التلويح هذا انما يتم لو دل التفريع على ان ماقبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلية التامة بل انما يقتضى الداخل فى الجملة فلايدل على ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب قلنا الصحيح ان الفاء تفيد استلزام الاول للثانى لغة كما فى شرح الرضى للكافية

معيار العموم. وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم [1] اذا كان عبارة عن اخراج مالولاه لوجب دخوله اما قطعا أو ظنا ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا [2] فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وأيضا فان هذا الجواب لو صح لامكن اطراده فى سائر الكليات [3] فلا يوجد كلي الا

---

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم الى آخره » قد اعترض الخصم بوجوه : الاول ان الامر بالاعتبار يجوز أن يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد ويحتمل أن يكون للمرة وهى تتحقق فى ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا أيضا ويحتمل أن يكون خاصا بالحاضرين وقت النزول فقط فلا يجب التعبد به علينا وأجاب عن هذه الوجوه صاحب مسلم الثبوت بان كون الامر للندب أو للمرة أو للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة قال فى الفواتح عليه أما الاول فلانه لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات وأما الثانى فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام وأما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة اه وبقوله واما الثانى فيأبى عنه التفريع الى آخره يندفع الاعتراض الثانى فان من لوازم التكرار أن يعم كل الجزئيات واحتماله غير ذلك لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولو حمل العموم فى جواب المصنف على التكرار المستفاد من العلية وجواز الاستثناء على ما يناسب ذلك لاندفع اعتراض الاسنوى عليه بما ذكره

(٢) قال الاسنوى « ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا الخ » يقال عليه ان الفعل وان كان فى سياق الاثبات لكنه معلول بعلة متكررة فيتكرر بتكرارها فيقتضى العموم بهذا المعنى ويكون الاستثناء عبارة عن اخراج مالولاه لدخل

(٣) قال الاسنوى «وأيضا لوصح لأمكن اطراده الى آخره » يقال عليه ان كان مرادك أمكن اطراده فى سائر الكليات سواء وجد ما يقتضى التكرار أولم يوجد فغير مسلم وان كان مرادك فى الكليات التي لها علل متكررة فتتكرر بتكرار عللها كما هنا فهو مسلم ولا يضر اطراده فى ذلك

وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل. والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشيء يقتضي العلية وذلك يقتضي أن علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس [١]. وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة [٢] والتخيير يقتضي جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب. الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم انما يفيد الظن والشارع انما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام بها. وأجاب المصنف بانا

(١) قال الاسنوى « وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس الى آخره » أقول ما قاله صاحب التحصيل ممنوع بل هو اثبات للقياس بمقتضى اللفظ الدال لغة على ذلك فى الآية وهو الفاء كما قدمناه فانها تدل لغة على استلزام الاول للثاني أى علية الاول للثاني فيتكرر الثاني بتكرر الاول فليس هذا من اثبات القياس بالقياس

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات الى آخره » أقول يرد على هذا ان للخصم أن يقول ان كونه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة انما يتم اذا لم نحمل الآية على الاتعاظ دون القياس الشرعى وأما اذا حملناه على ذلك بقرينة صدر الآية فلا يقتضي التخيير بل يتعين حمله على الاتعاظ فيضطر الى أن يقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ويلغو هذا الجواب وأما قول الاسنوى وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به الى آخره فهو مسلم لكنه لا يقطع عرق الاشكال الا بالنظر لهؤلاء القائلين بذلك لا بالنظر لمن لا يسلم هذا الاستلزام لانه ليس استلزاما عقليا بل هو اتفاقى فقط

لا نسلم أنها علمية[1] لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها. هذا هو الصواب فى تقريره . وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدي قالوا انه قطعي . وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد التزم فى المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانا لا نسلم أنها علمية الخ » أقول من العلماء من قال ان الآية دالة على ذلك بطريق الظن لوجود الاحتمال وبناء على هذا اجاب المصنف بما أجاب به وقال الاكثرون كما نقله الآمدى انه قطعى ونقول ان القطعى يطلق على معنيين : أحدهما ما لا يطرقه احتمال اصلا وهذا ينحصر فى الدليل العقلى البرهاني والدليل النقلى الذى احتفت به قرائن قاطعة عينت المراد منه تعيينا لا يقبل الاحتمال بوجه من الوجوه وذلك كالادلة النقلية الدالة على فرضية الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك . والمعنى الثاني مايحتمل احتمالا عقليا لم يقم عليه دليل ومرادهم بالقطعى هنا هو هذا الذى يقطع احتمالا ناشئاً عن دليل، وان وجد احتمال غير ناشىء عن دليل مما يعد فى العرف واللغة كلا احتمال فلا ينافى مطلق الاحتمال البعيد لغة وعرفا . ولو لم يكن المراد هذا المعنى بل المعنى الاول الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية واعتبارها دليلا قطعيا فان احتمال التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء فى اللزوم قائم ولو كان بعيدا يعد عرفا كلا احتمال وينسب العرف لمبديه ما يكره فافهم . كذا يؤخذ من الفواتح ملخصا موضحا . ومن هذا تعلم ان دلالة الآية على ما ذكر قطعية بهذا المعنى واختيار ان المسئلة علمية كما يقول به الاكثرون ولو حمل قول بعض الشارحين انه يكتفي فيها بالظن مع كونها علمية على ذلك ويراد من الظن فى كلامه ادراك الطرف الراجح رجحانا يجعل احتمال النقيض فيه كلا احتمال لوافق ماقاله الاكثرون لكن ظاهر ذكره فى مقابلة قولهم انه لايريد ما أرادوه

قال « الثانى قصة معاذ وأبى موسى. قيل كان ذلك قبل نزول « اليوم أكملت لكم دينكم » قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع. الثالث أن أبا بكر قال فى الكلالة أقول برأيى الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا. وعمر أمر أبا موسى في عهده بالقياس. وقال فى الجد أقضى فيه برأيى. وقال عثمان ان اتبعت رأيك فسديد. وقال على اجتمع رأيى ورأى عمر فى أم الولد. وقال ابن عباس الجد على ابن الابن فى الحجب ولم ينكر عليهم والالاشتهر. قيل ذموه أيضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا. الرابع أن ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد فى الفرع يوجب ظن الحكم فى الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح » أقول الدليل الثانى على حجية القياس السنة[1] فانه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما فى ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم فى السنة نقيس الأمر بالامر فما كان أقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما. واعترض الخصم بان تصويب النبى صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » فيكون القياس حجة فى ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام وأما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص. والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت. والمراد من الاكمال المذكور فى الآية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة فى زماننا لاثبات تلك الفروع.

---

(١) قال الاسنوى « الدليل الثانى على حجية القياس السنة فانه روى الخ » أقول لقائل ان يقول ان ماروى خبر آحاد يفيد الظن ولا يفيد الاثبات فى الاصول قلنا قال فى مسلم الثبوت هو خبر مشهور يفيد الطمأنينة وهو فوق ظن الآحاد وبمثله يصح اثبات الاصل فافهم اه فهو يفيد اليقين والقطع بالمعنى الذى قلناه فى الآية السابقة

وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع[1] فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا . بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان . الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعاً كما قال المصنف . وأيضا فان عمر رضي الله عنه لما ولى أبا موسى الاشعرى البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال : اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأيك . وقال عمر أيضا فى الجد أقضي فيه برأيي . وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأي . وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيي ورأى عمر فى أمهات الاولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن . وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال ألا لا يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الاب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه

(١) قال الاسنوى « والدليل الثالث على حجية القياس الاجماع لان الصحابة الخ » اقول قد جعله غيره كصاحب مسلم الثبوت استدلالا بتواتر ذلك عن الصحابة والمعنى واحد لانه اجماع متكرر وسيذكره الاسنوى قريبا فيتضمن تواتر القدر المشترك ولذلك كان حجة قطعية وان كان اجماعا سكوتيا ، وحاصله انه تواتر عن الصحابة المجتهدين العادلين رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كان تفاصيل اعمالهم آحادا فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية فى مثله بوجود القاطع بحجته والعلم به . فهذا الاستدلال فى الحقيقة بالقاطع الذى كان عندهم وعملهم شائعا ذائعا دليل على وجود القاطع بحجيته والعلم به وأيضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباهتة فيه والترجيح فيه عند المعارضة بلا نكير من واحد والعادة تقضى بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا به من غير نكير فيفيد هذا علما ضروريا بان الكل متفقون وان سكوتهم انما كان للاتفاق لان السكوت فى مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة وقد ذكروا من تفاصيل عملهم بالقياس شيئا كثيرا

وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التي لاينكرها الا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره أيضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتى ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه . وهذا الدليل هو الذى ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه . وقوله « قيل ذموه أيضا » أي لا نسلم أن الباقين لم ينكروا فقد نقل عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال أى سماء تظلنى وأى أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي . ونقل عن عمر أنه قال اياكم وأصحاب الرأى فانهم اعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وعنه أيضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة . وقال علي كرم الله وجهه لوكان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم . وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره[1] هم الذين نقل عنهم القول به فلابد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثانى على الفاسد توفيقا بين النقلين وجمعا بين الروايتين . وقوله « الرابع »

(١) قال الاسنوى «واجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره الخ » أقول استدل ايضا بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من ذكره عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام العلل للاحكام . مثل أرأيت لو كان على ابيك دين . في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه . ومثل أينقص الرطب اذا جف . حين الجواب عمن سأل عن بيع الرطب بالتمر . ومثل فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل . ومثل انها من الطوافين فى تعليل طهارة سؤر الهرة . ومثل فانه لا يدرى اين باتت يده في تعليل نهى المستيقظ عن غمس اليد في الاناء . ومثل فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالقائه فى الماء . ومن ذلك يتبين ان من عادته صلى الله عليه وسلم التعليل بعلل معقولة للاحكام ومن كان من عادته ذلك علم تصحيحه للمسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علم ضرورى بالتجربة والتكرار ان الاحكام معللة بالمصالح كما في التجربيات

أى الدليل الرابع وهو الدليل العقلى أن المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشىء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن ولامعنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه [١]

قال « احتجوا بوجوه : الاول قوله تعالى « لاتقدموا ـ وأن تقولوا ـ ولا تقف ـ ولا رطب ـ وان الظن » قلنا الحكم مقطوع والظن فى طريقه . الثانى قوله عليه الصلاة والسلام « تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . الثالث ذم بعض الصحابة له من غير نكير . قلنا معارضان بمثلهما فيجب التوفيق . الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة . قلنا معارض بنقل الزيدية . الخامس أنه يؤدى الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى « ولا تنازعوا » قلنا الآية فى الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتى رحمة » . السادس الشارع فصل بين الازمنة والامكنة فى الشرف والصلوات فى القصر وجمع بين الماء والتراب فى التطهير وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك ينافى القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى » . أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الاول الكتاب وهو آيات فمنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله » والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدى الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى

(١) قال الاسنوى: « وهذا الدليل تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه » اقول الذى قدمه على هذا الدليل هو قوله هناك وفيه نظر ايضا فانه انما يجب العمل به

« وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » وقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للآية ومنها قوله تعالى « ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى « ان الظن لا يغنى من الحق شيئا » والقياس ظنى فلا يغنى شيئا. وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع فى الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره فى حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا للآية الاولى ولا للآية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدى الله ورسوله. والجواب عن الرابعة انه يستحيل أن يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو غير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه. وقوله « الثانى » أى الدليل الثانى على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره المصنف ودلالته ظاهرة. وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا. وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلهما كما سبق أيضا فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد. وقوله « الرابع » أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة. وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة. وقوله « الخامس » أى الدليل

او بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل يجب ان يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل

الخامس المعقول وهو أن القياس يؤدى الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى « ولا تنازعوا » وأجاب فى المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم فى الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا . وأجاب المصنف بان الآية انما وردت فى الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى « فتفشلوا وتذهب ريحكم » فأما التنازع فى الاحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتى رحمة » وهذا الجواب لم يذكره الامام ولاصاحب الحاصل . وقوله « السادس » أى الدليل السادس ـ وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام ـ ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافى القياس لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها فى ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع . أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة فى الشرف ففضل ليلة القدر والا شهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان فى الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات فى القصر فرخص فى قصر الرباعية دون غيرها . وأما بيانه الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب فى جواز الطهارة بهما مع انه الماء ينظف والتراب يشوه . وأما بيان الاحكام التى لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفف أى غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لايميل اليها دون الامة الحسناء التى يميل اليها الطبع . ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطي للحرة يصير محصنا دون واطىء الامة وأيضا فلانه تعالى أوجب القطع فى سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أى بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط فى شهادة الزنا شهادة أربعة

على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك اه . وقد تقدم هناك ما يتعلق بهذا فارجع اليه

رجال واكتفي في الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا . وأجاب المصنف بأنا انما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فانها نادرة لاتقدح فى حصول الظن الغالب لاسيا والفرق بين المماثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية مايوهم انه جامع أولوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها فى معنى جامع فقد ذكر الفقهاء معانى هذه الاشياء

قال « الثانية * قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة أمر بالقياس [1]. وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك . لنا اذا قال حرمت الخمر

(١) قال المصنف « الثانية * قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص الخ » أقول الى ذلك ذهب الحنفية أيضا قالوا كما فى مسلم الثبوت وشرحه النص على العلة يكفى في ايجاب تعدية الحكم فى محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا وبه قال الامام أحمد وأبو اسحق الشيرازي من الشافعية وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا أولغة. واعلم أن الدليل قائم على التعبد بالقياس ووجوب العمل به . وهذه المسئلة مفروضة فى حال عدم التعبد بالقياس مطلقاً أو فى حال قطع النظر عن ذلك فيكون هذا الخلاف انما هو فى مسئلة فرضية لا واقعية فهى قليلة الجدوى خصوصاً بالنظر الى المجتهد الذى لا يبحث الا فى الادلة التفصيلية وما تدل عليه من الاحكام فمتي كان الدليل عنده قائما على وجوب العمل بالقياس كما تقدم وقد نص الشارع على العلة فما لا شك أنه يجب عليه العمل بالقياس بعد أن تتحقق لديه مساواة المسكوت للمنطوق فى علة الحكم ولا يلتفت لمثل هذه الفروض التى يفرضها الاصوليون على خلاف ما هو الواقع عنده استدل الحنفيه ومن وافقهم أولا بأن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه فى محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب لا تأكل هذا لبرودته يفهم منه كل واحد نهيه عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج فى الفهم الى المعرفة بشرع القياس . وثانيا لو لم يعم الحكم وقلنا يخص المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلال العلة فالقول

لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها . قيل الاغلب عدم التقييد . قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد . قيل لو قال علة لحرمة الاسكار لاندفع الاحتمال . قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص » أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء وكذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص على الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال أبو عبد الله البصرى التنصيص على علة الفعل لايكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لايكون أمرا به مطلقا بل لابد فى القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذى نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما

بتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح ويرد على هذا أن غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم فى موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس فانه لو تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعاً مع أن الكلام خاص بالمنصوصة وأيضا قلنا فيما تقدم ان المعول عليه ثبوت اعتبار الشارع لها بأحد الانواع المتقدمة أو ثبوت المناسبة والاخالة عند القائلين بها فكيف بعد هذا يتم القول بوجوب تعميم العلة فى محال وجودها بقطع النظر عن شرع القياس ، لكن هذا انما يرد على غير الحنفية واما على الحنفية فلا يرد لانه لا فرق عندهم بين العلة المنصوصة والمستنبطة الا بالاعتبار واختلاف وجهة النظر لما صرحوا به من أنه لابد ان يثبت اعتبار العلة باحد الاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى . وثالثا ان قول الشارع حرمت الخمر لانها مسكرة فى معنى ان علة الحرمة حقيقة الاسكار عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم أيضا عرفا . وهذا الدليل عين الذى ساقه المصنف مساق الاعتراض وأجاب بان النزاع انما هو فى أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أولا الخ وأجاب عنه في المحصول بان مجرد

محله عند عدم التنصيص على العلة . ونقل عن الغزالى في المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس . وقوله « لنا » أي الدليل على ماقلناه أن الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل الامران فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس . واذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم . ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضا . وقوله « قيل الاغلب » أى اعترض الخصم من وجهين : أحدهما أن الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف مناسب للحكم

التنصيص على العلة لايلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على الحاق الفرع الى آخر ماذكره الاسنوى. ومحصل هذا ان القائلين بالوجوب منعوا قول خصومهم ان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقا بان الكلام فى العلة المتعدية التى لاتدل القرينة على اختصاصها بمحل الحكم بل يكون الظاهر فيه التعدية اما لان الاغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء فيعمل بالاغلب عند عدم قرينة الاختصاص واما لان الوصف ثبتت مناسبته للحكم أو اعتبار فيه باحد الوجوه الاربعة . وهؤلاء الخصوم وصفوا هذا الاعتراض بان الكلام مفروض فى استقلال التنصيص على العلة بالوجوب بدون ضميمة شيء آخر وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد ان يضم اليه كون العلة مناسبة أو في مجرد التنصيص على العلة وذلك وحده لايلزم منه الامر بالقياس وهذا كله يقتضى ان النفى والاثبات فى هذا الخلاف لم يتواردا على شيء واحد بل ماأثبته كل فريق لاينفيه الآخر وما نفاه كل فريق لايثبته الآخر فهو خلاف لفظى . وقد صرح بذلك صاحب الفواتح عند ذكره ذلك فى مبحث اذا علل الشارع حكما بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم فى محالها بالقياس لا بالصيغة فقد

وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد . ويحتمل أن يريد أن الاغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء . وأجاب المصنف بأن النزاع انما هو فى أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى انه لابد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل . ويحتمل أن يريد ماذكره فى المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لايلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك فى العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس . الاعتراض الثانى أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم فى غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمرهو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع ههنا وتثبت الحرمة فى كل الصور . وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا فى كل الصور لكنه يكون بالنص لابالقياس . قال فى المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخرا عن العلم بالبعض الآخر

صرح هناك بان ماينقله مصنفه عن الحنفية والامام أحمد ومختاره ان التنصيص على العلة يوجب الحكم فى الفرع دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظر فيه فان النزاع لفظى اه . وفضلا عن ذلك فان كل ماقالوا من قبيل الجدل والمناقشة فيما لاجدوى فيه وعلى خلاف ماقرروه من أن القياس حجة الهية وضعها الشارع وهو المساواة المتقدمة فيجب على المجتهد بمجرد أن يظهر له ان الحكم فى الاصل معلل ويثبت لديه وجود العلة باحد مسالكها التى اعتبرها الشارع أن يبحث عن كل ما وجدت فيه العلة ويعطيه حكم الاصل فبحثه عن القياس عند الحاجة اليه كبحثه عن غيره من الادلة الشرعية عند الحاجة اليها وقد قام الدليل على تعبدنا بالقياس. ووجوب العمل به عند الحاجة اليه كما تعبدنا وأمرنا بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع فكان الاجدر بالاصوليين ان لايشتغلوا بمثل هذه المسائل

وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا . واعلم ان الذهاب الى أن الشارع اذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله [1] ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لايستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجر على السائل . وأيضا فلانه يقتضي حصر التحريم فى الاسكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمرا لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لايدل على تصدقه على كل فقير. والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ [2] سلمناه لكنه لقرينة التأذي لالمجرد التنصيص على العلة

قال « الثالثة القياس اما قطعى أو ظنى فيكون الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف أومساويا كقياس الامة على العبد فى السراية أوأدون كقياس البطيخ على البر في الربا. قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به. قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره . قلنا القطعى لم ينكر. قيل نفى الادنى يدل على نفى الاعلى كقولهم فلان لايملك الحبة ولا النقير ولاالقطمير. قلنا أما الاول فلأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا » أقول هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها

---

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله » أى لا بعبارته ولا باشارته ولا بدلالته ولا باقتضائه فلاوجه لجعله ثابتا بالنص غاية الامر انه بمقتضى علته صار عاما وهذا هو مقتضى القياس

(٢) قال الاسنوى « والجواب انا لانسلم انه يدل على تركه لكل مؤذ الخ » واجاب غيره بجواب آخر وهوانا لانسلم اذكل فعل خير ليس بواجب اذا وجدت فيه المصلحة التى امر بالفعل لاجلها فان الامر كالنهى فى دفع الضرر وطلب الخير

فنقول الكلام هنا فى أمرين: أحدهما القياس والثانى الحكم الذى فى الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعى كما قاله فى المحصول يتوقف على مقدمتين فقط احداهما العلم بعلة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا. ثم مثل له أعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعى لانا نعلم أن العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظنى لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص أن القياس فى هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظنى. وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون. واما القياس الظنى فهو أن تكون احدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر فى الربا فان الحكم بان العلة هى الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هى الكيل أو القوت كما قاله الخصم. والى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس اما قطعى واما ظنى * الامر الثانى الحكم الذى في الاصل. قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم فى الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة. والذى قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أى سواء كان القياس قطعيا أم لم يكن فثبوت الحكم فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الاذى فيه اكثر وأما المساوى فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت فى العبد بقوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شركا له فى عبد قوّم عليه » ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان فى هذا الحكم لتساويهما في علته وهى تشوف الشارع الى العتق. ويسمى هذان القسمان بالقياس فى معنى الاصل ويسميان أيضا بالقياس الجلى وهو ما يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الاصل

وايجاب كل شيء تحريم لضده فترك الواجب كفعل المنهى عنه يكون مشتملا على ضرر يجب دفعه فوجب العموم

والفرع فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق وأما الادون فهي الاقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة انما هو القوت أو الكيل هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بأن الطعم في المقتات اكثر مما هو في البطيخ . والى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعا على القياس الظني وان أوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا أن الامام جعلهما مسئلتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذي قررته من أوله الى آخره . والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفا لاصليه الحاصل والمحصول من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيعة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول. ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفاً للمحصول واضح البطلان لان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكمه المظنون كما تقدم ايضاحه . ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال في الارث أي نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم « الخال وارث من لا وارث له » على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها . ثم الحكم المثبوت بالقياس المظنون لا يكون الا مظنونا . واعلم أن في كلام المصنف نظرا من وجهين : أحدهما أن تقسيم القياس الى دون ان أراد به ضعف العلة[1] يعني

(١) قال الاسنوى « واعلم ان في كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الى أدون ان اراد به ضعف العلة الخ » أقول قد صرحوا كما يؤخذ من جمع الجوامع والجلال عليه انه من شرط الفرع وجود تمام العلة التي في الاصل فيه من غير زيادة أو معها وانه ان قطع بعلية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعي حتى كان الفرع فيه تناوله دليل الاصل فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك وان لم يقطع بما ذكر بان ظن علية الشيء في الاصل

أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما فى الاصل فهذا يقتضي أن لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها فى الفرع كما سيأتي وان أراد به شيئا آخر فلا بد من بيانه * الثاني أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة لحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ لا يدل عليه [1] لان القياس

وظن بوجوده فى الفرع أو قطع بوجوده فيه فذلك القياس ظنى وهو قياس الادون كقياس التفاح على البر في باب الربا بجامع الطعم فانه العلة عند الشافعية فى الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو الكيل وليس فى التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته فى البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم اه منها ملخصا . ومن هذا تعلم ان المصنف قسم القياس الى ادون واراد شيئاً آخر هو ما ذكرنا وليس المراد الادونية من حيث العلة باعتبار ان فى الاصل أوصافا كل منها صالح للعلية وليس فى الفرع الا واحد منها لان ذلك ليس من الادونية فى العلة في شيء لان ذلك الواحد على تقدير انه العلة تمام العلة وان كان غير العلة لم توجد العلة من اصلها في الفرع فلا يتصور ادونية لان الادونية تقتضى وجود أصل العلة بدون تمام كذا نقله العطار عن النجارى ونقل قبله عن شيخ الاسلام انه قال لا بعد في ان ادونيته من حيث العلة للاحتمال الذي ذكروه ولا ينافي ذلك تمامها في نفسها اه قلنا ان نختار أيضاً ان المصنف اراد بضعف العلة بمعنى احتمال ان تكون هى العلة أو غيرها العلة لا بمعنى ان ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون الاصل

(١) قال الاسنوى « الثانى ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة لحوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضى الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح جمهور الحنفية والشافعية على ان الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلى واختاره الامام الرازى من الشافعية وبعض مشايخ الحنفية قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه بقياس قال صاحب الكشف سمعت بعض شيوخى الذي كان من الثقات انه لم يختلف

الحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة . وهذا وارد أيضا على كلام الامام وأتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا . ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول

في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفى استدل الجمهور اولا بان فهم المناط في الفحوى انما هو من جهة اللغة ولذلك لا يختص فهمه بالمجتهد بخلاف القياس فان فهم المناط فيه بطريق النظر والاستدلال ولذلك اختص بالمجتهد وكان الحق أن الذى يدعى فيه كونه دلالة النص مع نظرية فهم المناط ليس فحوى ولا دلالة نص حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل بها مشايخ الحنفية في الحدود . وثانيا بان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وهاهنا قد يكون مندرجا في الفرع مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على انه لا يعطيه أكثر من ذرة مع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذى يوجب الفردية وليست ذرة فردا من الذر الكثير كذا فى شرح المختصر لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات قلنا نحن لا نمنع ثبوت الاجماع مطلقا وانما نمنعه فيما قالوه في الدليل ونقول ان الاجماع انما نقلوه فيما قلنا وهو عدم الاندراج اندراج جزئى تحت الكلى بحيث يكون الفرع متناولا اياه لعمومه على ان المناقشة ليست في المقدمة الاولى فقط بل فى المقدمة الثانية أيضاً من ان الاصل هنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الا كثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة . وأجاب عنه فى التلويح بان هذا الذى عبر عنه يكون بشرط لا وان لم يكن داخلا فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع فى القياس بالاجماع . وبالجملة ان دخول الاصل فى الفرع فى بادىء الرأى ممتنع في القياس

بالعرف عن موضوعه اللغوى وهو التلفظ بأف الى المنع من أنواع الاذى كما سيأتي ذكره [1] والاستدلال عليه ، فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا

اجماعا بخلاف الفحوى ودلالة النص وقد قدمنا قريبا ماهو صريح في الفرق بين الفحوى والقياس وان الجمهور من الشافعية وجميع الحنفية على انه اذا نسخ حكم الأصل للقياس لايبقى حكم الفرع هذا وليس نسخا والمخالف وافق على ان حكم الفرع لا يبقى وان هذا نسخ وقلنا ان الاشبه ان النزاع لفظى فتبين ان المتفق عليه عدم بقاء حكم الفرع اذا نسخ حكم الاصل والخلاف في كونه نسخا أو لا وان المختار عند الحنفية والشافعية جواز نسخ المنطوق دون الفحوى وهودلالة النص عند الحنفية ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل وشرحنا ذلك شرحا وافيا فارجع اليه لتعلم ان الحق ان الخلاف هنا في كون الفحوى يسمى قياسا جليا أو لايسمي قياسا فهو خلاف لفظى راجع الى التسمية فقط والا فاحكام الفحوى تخالف احكام القياس اتفاقا وسنزيدك ايضاحا

(١) قال الاسنوى « ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى الى آخره » أقول ان مفهوم الموافقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للمحلى هو المعنى الذى دل عليه اللفظ لافى محـل النطق ووافق حكمه المشتمل هو عليه الحكم المنطوق به ثم هو فحوى الخطاب ان كان أولى من المنطوق ولحن الخطاب ان كان مساويا فالاولى كتحريم ضرب الوالدين الدال عليـه نظرا للمعنى فى قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فهو أولى من تحريم التأفيف والمساوى كتحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى فى آية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » وقيل لا يكون الموافقة مساويا أى لايسمى بذلك وان كان مثـل الاولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا ثم قال الشافعى والامامان دلالته قياسـية أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى والعلة فى المثال الاول الايذاء وفى الثانى الاتلاف ولا يضر فى النقل عن الامام الشافعى وامام الحرمين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر

بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على

الى الاسم لا الحكم أى الاحتجاج والكلام هنا من حيث الحكم لا التسمية كما تقدم من أن المساوى لايسمى بالموافقة وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به .

وقيل الدلالة على مفهوم الموافقة لفظية لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار القياس فقال الغزالى والآمدي فهمت الدلالة عليه من السياق والقرائن وهى مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا عن الدلالة على الاخص لغة وعلى هذين القولين يكون مفهوم الموافقة منطوقا وان كانا بقرينة على أولهما وكثير من العلماء ومنهم الحنفية على ان الموافقة مفهوم لامنطوق ولا قياس ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسا كالبيضاوى قال الصفي الهندى ولا تنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق قال صاحب جمع الجوامع وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول اللفظ والمقيس غير مدلول اللفظ اهـ والجواب ان ذلك فى القياس المتفق على انه قياس وأما مفهوم الموافقة ففيه اعتباران اعتبار كونه مدلول اللفظ لا فى محل النطق واعتبار كونه مسكوتا ملحقا بمنطوق فى حكم لاتفاقهما فى المناط وبالاعتبار الاول يسمى مفهوم موافقة وبالاعتبار الثانى يسمى قياسا ولذلك قال ابن الحاجب جوابا عما استدل به الامام على ان الفحوى قياس واجيب بان المعنى شرط لتناول الكلام لحكم المسكوت لغة فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هى ليعلم تناول الكلام لا انه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيل ماقاله ابن الحاجب ان القياس يظهر الحكم فى الفرع لوجود مايقتضيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص التى هى الفحوى فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن جعل ذلك قياسا كالبيضاوى نظر الى مافى الفحوى من الحاق مسكوت بمنطوق وذلك للموافقة فى المناط وان كان لاينكر ان المناط شرط لتناول الحكم وانه بمنزلة العنوان فلا تنافى بين جعله مفهوما تارة وجعله قياسا اخرى كما قال الصفى الهندى فالخلاف لفظى راجع الى التسمية فقط . وأما قول صاحب الفواتح ومن ظنها أى دلالة النص قياسا يزعم ان لادلالة عليه لغة ولاعرفا وانما يلزم الحكم

المحصول والذى اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الاصوليين [١] ونص عليه الشافعى في الرسالة في أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمي هذا قياسا * واعلم أنا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الا على الوهم السابق فاعرفه .
وقوله « قيل تحريم » أى استدل القائل بأن التافيف يدل على تحريم أنواع

بوجود العلة غاية مافى الباب ان التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن الخلاف معنوى تظهر فائدته فى بعض الاحكام اه فليس بصحيح لمخالفته لما قاله الصفى الهندى وما قدمناه هنا وفيما سبق من النقول الصريحة فى وجود الدلالة اللفظية بواسطة المناط فى الفحوى دون القياس وانه لا فائدة لهذا الخلاف الاترى ماقدمه هو من قوله قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس. وما نقله عن الكشف من انه سمع من بعض شيوخه الذى كان من الثقات انه لم يختلف فى ثبوت الحدود به لنا ماهو بعض الاحكام التي تظهر فائدة الخلاف فيه ودون بيان ذلك خرط القتاد . ومما قدمناه أخذا من جمع الجوامع والمحلى عليه ان مانقله الاسنوى بقوله ومنهم من قال المنع من التأفيف الى آخره هو أحد القولين من الفريق القائل بان دلالة المفهوم لفظية لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار القياس كما قدمنا ومثله فى ذلك القول المحكى عن الآمدى والغزالى كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « والذى اختاره المصنف وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الاصوليين الى آخره » أقول قدعلمت انه خلاف ماعليه جمهور الشافعية والحنفية وانه لا تنافى بين ما اختاره المصنف هنا من أنه قياس و بين ما اختاره هناك من أن اللفظ يدل عليه بالالتزام كما قدمناه عن الصفى الهندى ومما يرشدك الى هذا قول الامام الشافعى وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا فان هذا كالصريح في انه رضى الله عنه سماه قياسا وان غيره من بعض أهل العلم امتنع عن تسميته بذلك وان الخلاف فى التسمية فقط وهل يمكن أن يكون الخلاف معنويا مع اتفاقهم على انه قطعي وأنه يكون كالمنطوق أو أولى

الاذى بثلاثة أوجه: أحدها فهم أهل العرف له. وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح . هكذا أجاب به الامام فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجهين : أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لان الكلام فى نقل التأفيف لا فى نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظة عدم النقل فى اخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام . الثانى أن النهي عن الاستخفاف أو التأفيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهراً فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهي عن الباقي لغرض فالاولى فى الجواب منع النقل[1] وقد أجاب به الامام أيضا . الدليل الثانى أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف فى القياس. واجيب بأن هذا هو القياس الجلى كما تقدم[2] والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما أنكروا القياس الخفي فقط . الثالث أن نفي الادنى يدل

(١) قال الاسنوى « فالاولى فى الجواب منع النقل الى آخره » هذا الجواب انما يتم على من ادعى النقل وأما على ماقدمناه عن ابن الحاجب فلايتم هذا الجواب

(٢) قال الاسنوى « واجيب بان هذا هو القياس الجلى كما تقدم الى آخره » هذا الجواب أيضا لايتوجه على ماقدمناه مفصلا عن ابن الحاجب وذلك لان مقتضى كلامه ان المعنى الموجب لايوجب الحكم فى الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا كم وانه قياس الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع . ولذلك قال فى مسلم الثبوت ومن ثم أى من أجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط للتناول اللغوي قال به النافى للقياس كداود الظاهرى وغيره اه موضحا . وعلى هذا لايتوجه ماذكره الاسنوى من الجواب المذكور لانا لانسلم ان المنكرين للقياس لم ينكروا هذا مع قولهم انه قياس بل انما اعترفوا به لما ذكرنا من أن المعنى الذي هو المناط ليس مثبتا للحكم بل هو شرط للتناول اللغوى على ان ما أجاب به الاسنوى كلام على السند وهو غير مقبول

على نفي الاعلى[1] كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على انه لا يملك شيئا البتة من غير نظر الى القياس فكذلك نفى التأفيف مع الضرب والنقير هو النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما فى شقها هكذا قاله فى المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح ان الذى فى شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اى الثوب . واجاب المصنف بأن المثال الاول انما دل فيه نفي الادنى على نفي الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزأ للاعلي و نفي الجزء مستلزم لنفي الكل . وأما الثاني وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفي مايساوى شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لاضرورة فيها الى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوى ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها نفى غيرها فان ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره فى العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضا وتستوى الامثلة

قال « الرابعة القياس يجرى في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعموم الدلائل ، وفي العقليات عند اكثر المتكلمين ، وفي اللغات عند اكثر الادباء دون الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره » أقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس يجري فى الشرعيات كلها أى يجوز التمسك به فى اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرائط القياس فيها . وقالت الحنفية لايجوز القياس فى هذه الاربعة[2] ورأيت فى باب

(١) قال الاسنوى « الثالث ان نفى الادنى يدل على نفى الاعلى الى آخره » أقول قدمنا لك مايتعلق بهذا الدليل فلا نعيد

(٢) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لايجوز القياس فى هذه الاربعة الى آخره » أقول استدل الحنفية على ما قالوا بان الحدود مشتملة على تقديرات لاتعقل بالرأي كالمائة والثمانين . وأقول هذه دعوى بلا دليل والخصم لايقنع به بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا وجد أصل

الرسالة من كتاب البويطى الجزم به فى الرخص . ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعى فى جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياسا . وذهب الجبائى والكرخى

وعرف علته فمعقولية التقادير رأيا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة واستدلوا أيضا بانه لو عقل التقدير كما فى اليد السارقة فالشبهة الثابتة فى القياس دارئة للحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وسلم « ادرؤا الحدود بالشبهات » رواه فى بعض السنن وهذا الدليل غير واف فان الشبهة الدارئة هى الشبهة فى تحقق السبب والحديث محمول على ذلك والمأمور به هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لا اسقاط ماهو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير مانعة من وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه كاخبار الآحاد فما قال المصنف ان أخبار الآحاد مثل القياس فى عدم الاثبات فلا ينقض بها غير نافع مع انه قد تقدم ان الرواية عن الامام أبى يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد ، وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس فى دلالته واثباته ضعف وانما الضعف فى السند بخلاف القياس فان الضعف في أصل دلالته لانه لايعم جميع صور النقض ولان الفرق بين الضعفين تحكم فان كليهما يوجبان شبهة فى عدم الثبوت اه من فواتح الرحموت .
أقول قد تقدم الخلاف في ان خبر الواحد العدل مقبول فى الحدود فقال به من الحنفية أبو يوسف وأبو بكر الجصاص وقال اكثر الحنفية ومنهم الامام الكرخى بعدم قبول خبر الواحد فى الحدود وعليه البصرى من المعتزلة واستدل كل فريق على قوله فى خبر الواحد بما استدل به هنا فى القياس وأورد فيما سبق على الحنفية ما أورده صاحب الفواتح هنا وزيادة فاوردوا عليهم النقض بالشهادة فانها تقبل لاثبات الحد مع ان فيها شبهة احتمال الكذب . وأجابوا عن هذا النقض بان أمر الشهادة تعبدى على خلاف القياس فلا يقاس عليه والنقض بالعمل بظاهر الكتاب فانه ظنى أيضا فلا يصلح اثباته الحدود وأجابوا بان ظاهر الكتاب قطعى فلاشبهة فيه لانتفاء الاحتمال الناشىء عن دليل وأوردوا النقض ان العموم الوارد فى

الى أن القياس لايجرى فى أصول العبادات كايجاب الصلاة بالايماء فى حق العاجز عن الاتيان بها بالقياس على ايجاب الصلاة قاعدا فى حق العاجز عن القيام والجامع

آيات الحدود مخصوص وهوظنى اتفاقا وأجابوا بان هذا انما يتم لوكان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق ودون اثباته خرط القتاد وأوردوا النقض أيضا بالخبر المشهور اذ فيه شبهة أيضا وأجابوا بانه مقيد للقطع أيضا وأوردوا ان المعنى فى حديث ادرؤا الحدود بالشبهات أدرؤا الحدود باحداث الشبهات فى ثبوت سبب الحد لادرء الشبهة فى دليل ثبوت الحكم المثبت فى الذمة فانها غير مانعة فى سائر العمليات قال صاحب الفواتح هناك وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لايتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية وبه يتم اه اشارة الى ماقاله هنا من أن عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر الى آخر ماقدمناه عنه ولكن الحنفية فرقوا كما فى التحرير والتقرير بين خبر الواحد وبين القياس بان الحد ملزوم لكمية خاصة لايدخلها الرأى فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله اه فانت ترى ان أبا يوسف والجصاص وان قالا بقبول خبر الواحد فى الحدود لكنهما لم يقولا بقبول القياس فيها وفرقوا بهذا الفرق بعد أن تمسكا بان المراد بالشبهة التى يدرأ بها الحد الشبهة فى نفس السبب لا المثبت فخصوا المثبت الذى لايمنع الشبهة فيه بكلام صاحب الشرع الذى له اثبات كل حكم بخلاف القياس فانه رأى المجتهد والقول بانه اذا وجب أصل وعرف علته فمعقولية التقادير رأيا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة خارج عن محل النزاع والحنفية يقولون به قال فى التقرير على التحرير وفى أصول الفقه لابى بكر الرازى فان قيل عندكم اثبات الحدود بالقياسات فان كانت الصحابة قد اتفقت على اثبات حد الخمر قياساً فهذا ابطال لاصلكم فى اثبات الحدود قياسا قيل الذى نمنعه ان يبتدىء ايجاب حد بقياس فى غير ماورد فيه التوقيف فاما استعمال الاجتهاد فى شيء ورد فيه التوقيف فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف فى حد الخمر من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضرب

بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه لايجري فى جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية . ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع(١). فمثال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق(٢) والجامع أخذ مال الغير خفية . قال الشافعى وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة(٣) وعين كل شاهد منهم

فى حد الخمر بالجريد والنعال ، وروى انه ضربه اربعون رجلا كل رجل بنعله ضربتين . فتحروا فى اجتهادهم موافقة امر النبى صلى الله عليه وسلم فجملوه ثمانين من هذا الوجه ونقلوا ضربه بالنعال والجريد الى السوط كما يجتهد الجلاد فى الضرب وكما يختار السوط الذى يصلح للجلد اجتهادا اه . فانت ترى ان ابا بكر الرازى وهو الامام الجصاص الذى قال كابي يوسف بثبوت الحدود بخبر الواحد لم يقل بثبوته بالقياس وجعل ذلك مذهب الحنفية . وصرح بان محل المنع فى ان يبتدىء ايجاب الحد بالقياس

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة الخ » اقول قال الحنفية لانسلم أنها عامة بل مخصصة بعدم المانع والمخصص هو العقل كيف وقد اتفقوا ان لحجية القياس شروطاً فالقياس الذى لايشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع

(٢) قال الاسنوى « فمثال الحدود قطع النباش قياسا على السارق الخ» هذا لايسلمه الحنفية ويقولون ان النباش لايقطع ولا يسلمون ان الجامع أخذ مال الغير خفية مطلقا بل يقولون ان العلة هى أخذ المال خفية من حرز والقبر ليس بحرز كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « فانهم زعموا فيما اذا شهد اربعة على شخص بأنه زنى بامرأة الخ » أقول انما قال الحنفية بما ذكر اذا كان البيت صغيراً بحيث لايوجب اختلافهم فى زواياه تعدد الفعل فان الشهود حينئذ يكونون قد اتفقوا على فعل

زاوية أنه يحد استحسانا مع انه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطىء[1] قال الشافعي ولانهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع

واحد حيث نسبوه الى بيت واحد صغير والبيت اذا كان صغيرا والفعل فى وسطه فكل من كان في جهة يظن أنه اليه أقرب فيقول انه فى الزاوية التى تليه بخلاف الكبير فانه لايحتمل هذا فكان كالدارين فكان اختلافهم في زوايا البيت الصغير اختلافا صورة لا حقيقة أو انه حقيقة والفعل واحد ايضاً ولقرب زواياه يكون ابتداء الفعل في زاوية ثم صار الى أخرى بتحركهما وبذلك تعلم ان ماقالوه ليس على خلاف المعقول وكان الاليق ان ينقل كلام الحنفية بقيوده ولا يرسل ارسالا يوهم انه على خلاف المعقول

(١) قال الاسنوى « ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطىء » أقول ان الحنفية يقولون ان الكفارات كالحدود ولايجرى القياس فيها لان الكفارات ساترة للذنوب ولايهتدى اليه العقل ولانها مندرئة بالشبهات وفى القياس شبهة كما ذكرنا فهم لايسلمون ايجاب الكفارة على قاتل النفس عمداً قياساً على القاتل خطأ ولايقولون بوجوب الكفارة على القاتل عمداً . قال ابو بكر الرازى قال تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فنص على ايجاب الكفارة فى قتل الخطأ وذكر قتل العمد فى قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى . وقال النفس بالنفس . وخصه بالعمد . فلما كان كل واحد من الفعلين مذكوراً بعينه ومنصوصاً على حكمه لم يجز لنا ان نتعدى مانص الله تعالى علينا فيهما . وغير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول اصحابنا جميعاً . ثم قال وأيضاً فغير جائز اثبات الكفارات قياساً . وانما طريقها التوقيف أو الاتفاق . ثم قال فان قيل لما وجبت الكفارة في الخطأ فهى فى العمد أوجب لانه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لان المخطىء غير آثم فاعتبار المأثم فيها ساقط الى آخر ما أطال به فى هذا الموضع استدلالاً لمذهبه وردا على مخالفه

وفى قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمدا [١] والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا

---

(١) قال الاسنوى « ولانهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفى قتل الصيد خطأ على قتل الصيد عمدا الى آخره » أقول قد انعقد الاجماع على أن الصوم هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب فى المأكول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى ـ أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ـ الى قوله ـ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل » فأباح الجماع والاكل والشرب فى ليالى الصوم من أولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصوم الى الليل وفى فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا دلالة فى الآية على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على الدليل وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الشرعي أيضا على ما بينوه فى الفروع وبذلك قد ثبت التساوى بين هذه الاشياء فى ان الامساك عنها هو الصوم ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فاذا ورد حكم الكفارة بالافطار فى واحد منها كان حكما فى جميعها وأيضا قال تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فنهى عن قتل المحرم الصيد وهذا النهى يقتضي ايجاب البدل على متلفه كالنهى عن قتل صيد الآدمى او اتلاف ماله يقتضى ايجاب البدل على متلفه . فلما جرى الجزاء فى هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلا للصيد اقتضى النهى عن قتله ايجاب بدله على متلفه . ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق فلم يكن قولنا بانه يستوى المخطى والعامد فى قتل الصيد من طريق القياس بل هو مقتضى النص وهو قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فانه لما استوى المعذور وغير المعذور في ضمان المتلفات المالية كان مفهوما من ظاهر النهى تساوى حال العامد والمخطىء وليس ذلك عندنا قياسا . كما ان حكمنا فى غير بريرة بما حكم به النبى صلى الله عليه وسلم في بريرة ليس قياسا فقول الاسنوى والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه

فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملغاة وهذا لا ينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعى فان الاقتصار على الاحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات (١). قال وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم فى الدلو والبئر (٢) يعنى أنهم فرقوا فى سقوط الدواب اذا ماتت فى الآبار فقالوا

فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الخ غير مسلم لان المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات فى رمضان وبين الصيد وغيره من المتلفات المالية ثابتة قبل ورود النص بالحكم فى الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالا على موضع الحكم لحذف الفوارق لأن ذلك انما يكون لو لم تعلم المساواة قبل الحكم واما اذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوى بين الجماع وغيره فى الفطر ولذلك قال الحنفية ان حكم النبى صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الآكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم الجامع ناسيا لانهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الاحكام فى حال الصوم وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهى عن قتل المحرم الصيد تساوى حال العامد والمخطىء فليس قياسا من جهة المعنى ولا وجدت شرائط القياس فيه لان شرط القياس ان لا يكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ وهنا حكم المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا

(١) قال الاسنوى « فان الاقتصار على الاحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات » أقول هذا ليس بصحيح بل الذى قاله الحنفية ان الاشياء الصقيلة التى ليس لها مسام تتشرب النجاسة تطهر بالمسح اذا ذهب الاثر كالسكين المصقولة والمرآة المصقولة . واما ما عدا ذلك فلابد فيه من الغسل على تفصيل فى الفروع يعلم بالمراجعة .

(٢) قال الاسنوى « وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم فى الدلو والبئر الخ » اقول ان المنصوص فى كتب الحنفية ان الاحكام فى مسائل

فى الدجاجة ينزح كذا وكذا وفى الفأرة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام « أدرؤا الحدود بالشبهات »[1] والقياس شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لاتهتدى اليها وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى فلا تتعدى فيها مواردها وعلى الكفارات بأنها على خلاف الاصل لانها ضرر والدليل ينفى الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه . وقوله « وفى العقليات[2] » أى ذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس فى العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلى اما بالعلة

الآبار مبنية على النقل والسماع دون القياس . ثم حكموا فى العصفور بحكم الفأرة وحكموا فى الزيت بحكم السمن اذا مات فيه شيء مما ذكر وقالوا ان ذلك ليس قياساً على الفأرة وعلى السمن لانه ثبت تساوى ذلك قبل ورود الحكم بما وصفنا فاذا ورد حكم فى شيء منه كان حكما في جميعه فكان هذا التقدير ثابتاً بالنص فلا وجه لقول الاسنوى وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع الخ

(١) قال الاسنوى « واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام الى آخر ما قاله » أقول قد علمت ما يقوله الحنفية في الحدود والكفارات والرخص وان ماقاله لايرد نقضاً لما قالوه فعليك بالانصاف

(٢) قال المصنف « وفي العقليات الخ » أقول قال في التحرير لابن الهمام ولا في العقليات خلافا لاكثر المتكلمين قال في التقرير عليه فانهم جوزوه فيها اذا تحقق جامع عقلى اما بالعلة أو الحد او الشرط أو الدليل وفي المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد الخ . ثم قال وانما لم يجز عند الجمهور لعدم امكان اثبات المناط فلو اثبت حرارة حلو قياسا على العسل لاتثبت علة الحلاوة للحرارة الا اذا استقرىء فتثبت فيه به لا بالقياس فلا أصل ولا فرع اه . ومن ذلك تعلم ان مذهب الجمهور عدم جريان القياس في العقليات ثم قال وعنه اشترط عدم شمول دليل حكم الاصل للفرع وبهذا بطل قياسهم أى المتكلمين الغائب على الشاهد في انه عالم بعلم مع خشن العبارة اى حيث اطلقوا الغائب عليه سبحانه وانى لهم هذا الاطلاق وانما بطل قياسهم لان ثبوت العالم بالعلم في حق

أو الحد أو الشرط أو الدليل . قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة [١] فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى المخلوقات معللة بالعلم فكذلك فى الغائب سبحانه وتعالى واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم [٢] فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا [٣]

الله وحق من سواه باللفظ لغة وهو ان العالم من قام به العلم اه . مع بعض من شرحه للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة الخ » أقول العالمية وهى الكون عالما لها علة اشتقاق عقلا وهى العلم فلا يتصف بالعالمية الا من قام به العلم كالعالم لا يوصف به الا من قام به العلم وهذا المقدار هو الذى يثبت بالقياس واما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم فى الغائب مع حقيقة العلم فى الشاهد مع مخالفة حقيقة الغائب للشاهد فلا يثبت بالقياس فمعنى ذلك اننا اتفقنا مع المعتزلة انه تعالى يوصف بالعالمية ولا يصح ان يوصف بها الا من قام به علة الاتصاف وهى العلم فيثبت ان لله صفة هي العلم لكن مع القطع ان صفة العلم لله تعالى لا تماثل صفة العلم فينا في الكنه والحقيقه سبحانه ليس كمثله شيء . وقد علمت مما قدمناه انه لا حاجة الى هذا القياس لان ثبوت العالم بالعلم فى حق الله تعالى وحق من سواه ممن يتصف بالعلم باللفظ لغة كما ان ثبوت العالمية بالعلم فيهما باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الاصل شاملا للفرع

(٢) قال الاسنوى « واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم الخ » يقال فيه مثل ماتقدم فى العالمية وانه غاية ما يقتضيه القياس ثبوت صفة تدخل تحت مفهوم العلم وهو الاكتشاف

(٣) قال الاسنوى « وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان الخ » أى ترجيح الفاعل أحد المتساويين على الآخر في الشاهد يدل على انه له ارادة واختيار بها يرجح احد الامرين المتساويين واتقان الصانع فى الشاهد صنعته وجعلها

فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة فى الشاهد وجود الحياة[1] فكذلك فى الغائب . وقوله « وفى اللغات » أى ذهب أكثر أهل الادب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص وقال الامام هنا انه الحق . قال وذهب أكثر أصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع[2] واختاره

على وفق ماتقتضيه المصلحة والحكمة يدل على ان له علما محيطاً بما صنع بحيث لايخفى عليه شىء من الصنع والمصنوع فكذا تخصيص الله تعالى كل واحد من الكائنات ببعض مايجوز عليه دون الآخر واتقانه لها ولصنعها واشتمال كل ذرة منها على حكم لاتكاد تحصى فضلا عما خفى على الخلق منها كل ذلك يدل على انه فاعل مختار عالم بحيث لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء

(١) قال الاسنوى « وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة الخ » يقال فى ذلك مثل ما قلناه فى سابقه

(٢) قال المصنف « وفي اللغات الخ » . قال الاسنوى « وذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفية الى المنع الخ » اقول موضوع الخلاف اذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر اى المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب هل يثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيقال ان لفظ الخمر موضوع أيضا للنبيذ فيسمى النبيذ خمراً فيجب اجتنابه بآية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في ذلك الحقيقة والمجاز . والسارق الموضوع للآخذ خفية من حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية فتقطع يده . واما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضى لجوزه شرذمة قليلة منهم القاضى ابو بكر الباقلانى قياسا على القياس الشرعى بجامع انه لاثبات ما للمعلوم للمسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس دور أجيب بأن القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لاثبات صحة القياس في اللغة واين هذا من ذاك ثم ينتهض لو كان القياس في

الآمدى وابن الحاجب وجزم به الامام فى المحصول في كتاب الاوامر والنواهى فى آخر المسئلة الثانية وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف

غير الشرعيات حجة قلنا قياسكم هذا قياس مع الفارق اذ ثبت فى القياس الشرعى الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعانى فيحدث المعنى الذى هو العلة معلوله وهو الحكم . ولايحدث المعنى اللفظ والا لزم الدلالة بالطبع فالحق انه لايجوز القياس في اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو فى تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموماً في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا الا ترى أنهم منعوا اطراد الادهم في كل ماوجد فيه دهمة والقارورة في كل ماوجد فيه قرار والاجدل فى كل مافيه قوة وغيرها ممالايخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لاموجب وليس ان كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم كذا في مسلم الثبوت وشرحه مع زيادة . لكن نسبة الجواز لشرذمة قليلة مما يشعر بعدم اعتدال المجوزين للمانعين . وذكر أبى بكر الباقلانى فيمن جوزوا القياس في اللغة مخالف لما في جمع الجوامع من ان ابا بكر الباقلانى كامام الحرمين والغزالى والآمدى من المانعين ومن أن المجوزين هم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحاق الشيرازى والامام الرازى فيكون المانعون معادلين للمجوزين لا أنهم شرذمة قليلة ولذلك قال الجلال في شرحه وأشار أى صاحب جمع الجوامع كما قال بذكر قائلى القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفى وبذكر القاضى من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالآمدى لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتابه التقريب اه . غير ان قول الجلال كما قال يشعر بالقاء عهدة ذلك على صاحب جمع الجوامع فان اعتدال قائلى القولين غير مسلم بعد ان صرح كثير من الاصوليين بان المنع مذهب اكثر الاصحاب الشافعية ومذهب اكثر الحنفية ونسبة القول بالجواز الى الاقلين ولذلك قال العلامة الناصر ان أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الاكثر على نفيه مقدم فان من حفظ

لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى أعلام الاشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدما[1] وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأى

حجة على من لم يحفظ وان اراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين. فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجيح بتكافؤ الادلة ورجحانها لا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم اه . وما أجابوا به قد ضعفه ابن قاسم

(١) قال الاسنوي «وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية الى آخره » أشار بذلك أن القياس اللغوى يخالف القياس الشرعى فى أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى لان اللفظ هو الذى ينتقل من المعنى الموضوع له الى معنى آخر مشارك له فى تلك المناسبة ويجعل موضوعا له بخلاف القياس الشرعي فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم أن هذا مطرد فى الحقيقة والمجاز أما فى الحقيقة فقد بينه وأما فى المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هى التقييد فاذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة في الثانى بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحينئذ لا يكون محلا للخلاف في أنه يشترط سماع شخص العلاقة اذ يكفى سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو بمنزلة ماسمع التكلم به وأخص من المجاز المبنى على سماع نوع العلاقة اذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ماهنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازى فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل

اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعانى وذلك كتسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك فى تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ماذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى «فاعتبروا» وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما [1] فدل على

ما أطلق عليه لغة مجازا من غير احتياج لقياس شرعى كما ذكره الشارح يعنى الجلال فى الحقيقة بخلاف مالو قلنا انه مجاز مبنى على نوع العلاقة وانما كان القياس فى اللغة ضعيفا بل خلاف الحق لانه يلزم عليه اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز لجهتين أما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منعهم اطراد الادهم والقارورة والاجدل وغيرها مما لايحصى كما قدمناه فمند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلانه بمجرد وضع اللفظ للمعنى لايصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها فى بعض المواضع ليس لصحة الاطلاق حتى ان كل ماوجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للاولوية فقط فليست مدارا حتى يصح القياس فليتأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون كذا فى تقرير شيخنا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما فدل الى آخره » أقول هذا انما يتم لو كانت المناسبة الموجودة فى الخمر علة لصحة الاطلاق كما فى علاقات المجاز وليست المناسبة الموجودة كذلك بل هى لاولوية التسمية بهذا الاسم فقط وحينئذ يكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بلا علة كما قدمناه ودوران اسم الخمرية مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب انما هو لدوران المسمى الموضوع له مع ذلك الوصف وجودا وعدما لا لكون الوصف علة الاطلاق فبطل قول المستدل فدل على ان الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم الى آخره لانا لانسلم انه علة فى اطلاق الاسم لما ذكرناه سابقا

أن الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق والا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم[١] اذا كان تعليل التسمية من الشارع لان صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى[٢] . وأجاب في المحصول باناً بينا ان اللغات توقيفية[٣] هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع أنها لا تسمى بذلك وأجاب الامام بأن أقصى ما في الباب انهم ذكروا

---

(١) قال الاسنوى « واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية الى آخره » أقول ماقدمناه كان جوابا بمنع ان الوصف علة للتسمية وهذا جوابه بتسليم انه علة للتسمية ومنع ترتب التسمية على مجرد الوصف بل لابد في اعتبار العلة في الاصل من اعتبار الشارع لها علة يترتب عليها الحكم والشارع لم يعتبر هذا الوصف علة في التسمية وانما الذى اعتبره العباد ولا عبرة باعتبارهم في مثل هذا بل اعتبارهم في مثل هذا على خلافه وهو ان اللغة لا تثبت الا بالنقل فلا يلزم من وجوده وجود الاسم

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فيتوقف المدعى على ان الواضع هو الله تعالى » أقول المفروض في المسئلة ان وضع اللفظ لم ينقل الا لمعنى مشتمل على مناسبة بين اللفظ والمعنى والكلام بعد ذلك في انه يعتبر موضوعا أيضا لكل معنى فيه تلك المناسبة أولا فالخلاف في اثبات الوضع وهذا ممكن بقطع النظر عن الواضع فلا يتوقف المدعى على ان الواضع هو الله او غيره

(٣) قال الاسنوى « وأجاب في المحصول بانا بينا بان اللغات توقيفة الى آخره» هذا الجواب فضلا عن كونه مخالفا لما قدمه قال الاسنوى لا يفيد لان الخلاف هنا جار مطلقا بقطع النظر عن الواضع كما قلنا

صورا لايجرى فيها القياس[1] وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي وهذا الذى ذكره فى القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح في انها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك[٢] في الكلام على ماوضع عاما ثم تخصص بالعرف مانصه والخابية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم تخصصا بشيء معين . وقوله « دون الاسباب » يعنى ان القياس لايجرى فى أسباب الاحكام[٣]

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بأن اقصى ما فى الباب انهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها القياس الى آخره » أقول هو قادح لانه يقتضى اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز لجهتين قدمناهما قريبا فتذكر

(٢) قال الاسنوى « وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية فانه قال فى المحصول هناك الى آخره » أقول القارورة اسم للزجاجة فقط فى عرف اللغة وانما وضعها لما يستقر فيه الشيء فهذا بحسب أصل اللغة وقد هجر فلا اعتداد به ومع ذلك فقد علمت ان الغرض من هـذا انه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره وذكر منعهم طرد الادهم وما عطف عليه لاثبات التصريح بالمنع وهـذا يكفى في التخصيص بذلك في عرف اللغة وبيان انه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع لانه تحكم باطل كما قدمناه

(٣) قال المصنف «دون الاسباب» قال الاسنوى « يعنى ان القياس لا يجرى فى أسباب الاحكام الى آخره » أقول لاخلاف فى انه لا تثبت العلل وأوصافها كعلية الجنسية فى ربا النسا وصفة السوم فى نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها كاشتراط الشهود فى النكاح وذكورتهم مثلا ولا الاحكام وأوصافها كجواز البتيراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هـذا نصب للشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل انما أمر القياس تعدية حكم أصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل تصح هذه التعدية فى العلل والشروط والاسباب بان توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها ؛ فكثير من الحنفية ومنهم الامام

على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب . وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى في الشروط وقال ابن برهان في الاسط انه يجرى فيها وفي المحال أيضا فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لابى حنيفة مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاد الحد لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا فى كونه موجبا للحد(1) ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما

فخر الاسلام والشافعية قالوا نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب قال فى الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما أظن . والذي يدل على ان هذا الحبر الهمام اعنى فخر الاسلام على الجواز قوله ـ بعد ابانة ان هـذه الامور لا تثبت بالقياس ـ وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به

(١) قال الاسنوي « واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد الخ » اقول حاصل هذا الدليل ان استقل الجامع فهو العلة ان كان ظاهرا مضبوطا والا فمظنته وكل من الاصل والفرع من أفراده وكذا الكلام في الشرط وانت لايذهب عليك أنه يجوز أن لا يكون المناط علة لاصل الحكم وان كان ظاهرا مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده فى الفرع الا كونه علة أو شرطا لا أن يكون من أفراد العلة فافهم ولعل هذا هو مراد الاسنوى بقوله وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره واستدل المجوزون بان العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين علي لامير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قاسوا أنت حرام على أنت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشايخ الحنفية لايبالون بالقياس فى الاسباب والشروط فافهم . ثم ان بعضهم جعلوا الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ماهو

فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما أسند الى

سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية آخر لحكم آخر ولم يوجد لهذا التمحل أثر فى كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو فى المستنبطة دون المنصوصة . وأقول قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع ان المانع نظر الى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين يقتضى أن تكون الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير ما فى الآخر اذ لو كانت واحدة فى السببين مثلا لكان مناط الحكم شيئاً واحدا وهى تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد فى السبب ولا فى الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع . والمجوز لم يقصد الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود الى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب . ففى الحقيقة النزاع لفظي اذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة الحكم لا يجرى فيها القياس اتفاقا ولعل هذا الفصل أى في كلام جمع الجوامع بين هذا وبين ما تقدم عن أبى حنفية أى من خلافه في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه خلاف حقيقى ، وحينئذ انتفى المانع من القياس الذى هو المدعى . واما انه لا حاجة حينئذ للقياس فيها لانه حيث كان المقصود من اثبات الاسباب والشروط والموانع هى الاحكام المترتبة عليها والاحكام فى الحقيقة انما تترتب على المعنى المشترك بينها فلا حاجة الى قياس احد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل يكون في مثال السببين مثلا القياس في وجوب الحد في اللواط على وجوبه في الزنا بجامع الوصف المشترك وهو ايلاج فرج في فرج فهذا لا يضر في المقصود فتامل انتهى . وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة لفظى بخلاف الخلاف في الحدود والكفارات . قال في مسلم الثبوت والحق أنه أي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجويز الارسال فمن شرط التأثير فى التعليل للاحكام شرط ههنا أيضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسلك مسلك على كل تقدير الا انه لا الحاق على الاخيرين لاستقلال المسلك فانه حينئذ لا بد في المقيس من

القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا . وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره . وقوله « والعادات » أى لا يجرى القياس أيضا فى الامور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لانها تختلف باختلاف

مناسبة يكون بها علة من غير حاجة الى امر آخر كالتأثير وغيره فلا يحتاج الى أصل يلحق به فافهم اه . موضحا من شرحه الفواتح . وغرض صاحب المسلم التنبيه على ان ما قيل في علل الاحكام الشرعية المتفق على جواز القياس فيها من اشتراط التأثير الخ يقال هنا أيضا في العلل والاسباب والشروط المختلف فيجواز القياس فيها فمن منع القياس فيها فامره ظاهر . وأما من جوز القياس فيها فمن شرط التأثير في الاحكام شرطه هنا . ومن اكتفى بالمناسبة اكتفى هنا . ومن جوز الارسال جوزه هنا أيضا الا انه علي الاكتفاء بالمناسبة أو تجويز الارسال لا الحاق لان كلا من العلة في المقيس عليه والعلة في المقيس مناسبة لمعلولهافليس احدى العلتين أولى بان تكون اصلا والاخرى فرعا لاستقلال كل علة ودليلها الذى اجاز التعليل بها فكلامه تنبيه على فائدة جديدة والخلاف فى الموانع أيضا كالخلاف فى العلل والاسباب والشروط كما صرح به فى جمع الجوامع . ومثال القياس في الشرط قول الحنفى الجلد فى الزنا عقوبة لايشترط فيها الاسلام فلا يشترط فى الرجم . ومثال المانع قياس منع المحرم من استدامة ملك الصيد قياسا على منعه من لبس المخيط بجامع حرمة الاحرام . والمراد بالمحال فى كلام ابن برهان فى الاوسط كما نقله عنه الاسنوى الموانع وقياس ملك الصيد على لبس المخيط فى المنع من الاستدامة من قبيل قياس محل هو ملك الصيد على محل آخر هو لبس المخيط فى حالة البقاء وكما انه لايجوز استدامة اللبس فى المخيط لايجوز استدامة الملك في الصيد . وقد علمت ان الخلاف فى هذه الثلاثة لفظى . وان المانع اراد المنع اذا اختلفت الحكمة فى الاسباب والشروط والموانع. وان المجوز أراد الجواز اذا اتفقت الحكمة

الاشخاص والازمنة والامزجة[1] ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول فى المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب

قال « الباب الثانى ـ فى أركانه

اذا ثبت الحكم فى صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى أصلا والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم فى الاصل أصلا والامام الحكم فى الاولى أصلا والعلة فرعا وفى الثانية بالعكس وبيان ذلك فى فصلين :

الفصل الاول ـ في العلة

وهي المعرف للحكم. قيل المستنبطة عرفت به فيدور. قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها فى الفرع فلا دور » أقول شرع المصنف في بيان أركان القياس وهى أربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قيل أهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا أجاب الآمدى بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى أن يجاب بأن حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم فى تعريف القياس . ثم ان المصنف لما بين الحكم فى

---

(١) قال المصنف « والعاديات » . قال الاسنوى « لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة الخ » اشار الى ان اقل الحيض ونحوه مما ذكر يرجع الى العادة والخلقة فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانها لايدرك المعنى فيها فتعذر جريانه فيها لانه مبنى على ادراك العلة فى الاصل والفرع ولا علة . وبهذا ظهر دقة تفسير الاسنوى بنفي الجريان دون ان يقول فلا يكون حجة كما قاله غيره لان عدم كونه حجة قد يكون مع امكانه . وهنا القياس غير ممكن لفقد شرطه بل يرجع فيها الى قول الصادق أى المخبر الصادق من ذوات الحيض ونحوه ممن له خبرة بذلك فيرجع اليه في الاقل والاكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذى استند اليه الفقهاء في اقل الحيض والنفاس واكثرها ويحتمل ان يراد بالصادق الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لذلك وهذا أقرب اه

أول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا ثبت الحكم فى صورة لامر مشترك بينها وبين صورة أخرى كثبوت الحرمة فى الخمر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الأولى وهى الخمر تسمى أصلا والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو رأى الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدى انه الاشبه لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر فى مثالنا . وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفى بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ . قال وهو صحيح أيضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا يتفق الاصطلاحان . ولعل المصنف انما أهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لان الفرع فى الاول هو المحل المشبه لاحكمه وقال الامام القياس مشتمل على أصلين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الاولى كتحريم الخمر أصل للعلة التى فيها والعلة فرع عنه وأما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالعكس أى تكون العلة التى فيه أصلا للحكم والحكم فرع عنها . وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل ما يبنى عليه غيره فأما رجوع الاولين اليه فظاهر وأما الثالث فلان اثبات علة الحكم فى الخمر متوقف على الحكم لانا مالم نعلم ثبوت الحكم لانطلب علته بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة . وقوله «وبيان ذلك الخ» لما بين الاركان الثلاثة تبيينا اجماليا شرع فى تبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين الاول فى تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها والثانى فى شرائط الاصل والفرع . وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم . وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الاحكام بجعل الشارع لا لذاته[1]

---

(١) قال الاسنوي « وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الخ »
أقول قد حكى الاسنوي أربعة اقوال وأبطل منها قول الغزالى وقول المعتزلة وسكت عن ابطال قول الآمدي وابن الحاجب انها الباعث . واختار المصنف

وقد تقدم أبطاله فى تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هى المؤثر لذاته فى الحكم وهو مبنى على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله أيضا وقال الآمدى وابن الحاجب

انها المعرف وقال فى جمع الجوامع قال اهل الحق هي المعرف وحكى الاقوال الاربعة كما حكاها الاسنوى وقال ونحن معاشر الشافعيـة انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ونشـد النكير على من فسرها بذلك لان الرب لايبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث اراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى اه . وقصد صاحب جمع الجوامع بذلك الرد على قول الآمدي ان كون العلة هى الباعث على الحـكم هو مراد الشافعية من قولهم حكم الاصل ثابت بها أي انها باعث عليه وان مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلا لايخالف الآخر في مراده اه . وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال العطار وما قاله صاحب جمع الجوامع مخترع لوالده لامعنى له لان البعث للحاكم على شرع الحكم أى اظهار تعلقه في افعال المـكلفين لا للمكلف . وقد أشار الى ذلك الشارح بقوله الباعث عليه اى على الحكم قاله الـكورانى . وكلام ابن قاسم هنا غير ظاهر اه . وقال في التوضيح كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء ، فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لا لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار. فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة اه . وذلك لاجماع العقلاء على ان ماعدا الواجب جل شأنه لا يصلح ان يكون مصـدر الآثار للبرهان القطعى الدال على ذلك فتوقف التأثير فى المعلولات على العلل شرعية أو عقلية لنقص فى المعلولات لا لعجز فى الواجب جل شأنه . فمنفعة تعليل الاحكام بمصالح العباد ترجع اليهم فلا يلزم على القول بأنها مؤثرة أن هناك تأثيرا لغير الله تعالى ولا يلزم على القول بانها باعثة على الحكم استكماله تعالى بها وانها تحمله على الفعل أو الحكم بل ان رعاية المصالح والمنافع وفعله وحكمه تعالى على حسبها انما هو مقتضى كماله تعالى لانه لما كان حكيما كان لاحكامه وافعاله غايات وحكم ترتب

هى الباعث على الحكم أى المشتمل على حكمة صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها المعرف للحكم واختاره المصنف. فان قيل العلة

عليها ولما كان جوادا محضا اقتضى جوده ان يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم كانت احكامه وافعاله على ماهو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح انما هى فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازم ذلك وفقه المقام فى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما اقتضت عنايته الازلية سعادة عباده فى الدارين شرع لهم احكاما منوطة بعلل معقولة القياس على ما اقتضته حكمته وذلك انه تعالى لما أوجدهم اجساما عقلاء وأنعم عليهم بنعمتى الايجاد والبقاء ومايكفل لهم ذلك اوجب عليهم ان يعرفوه وان يعرفوا بحسب الطاقة البشرية مايجب لذاته من الصفات الكمالية وما يتنزه عنه من اضدادها وسائر الاعتقادات تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما له تعالى وتكميلا للقوة العملية وتهذيبا لاخلاقهم ، ولتنمو المعرفة فى قلوبهم . وحيث خلق لهم مافى الارض جميعا وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم ومن عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كلفهم باداء صدقات مالية كالزكاة وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك مما يجب على الانسان فى ماله من النفقات تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم تحقيقا للتضامن وقياما بالتعاون على البر والتقوى شكرا لله تعالى على ما أنعم به عليهم ولما خلق الانسان ضعيفا محتاجا الى غيره من بنى نوعه واقتضت الحكمة الالهية بقاء النسل محفوظا من الفوضى فى الاموال والانساب جعل الله تعالى حفظ الانساب بينهم حقا لازما تحصيلا للولاية والمناصرة والتعاون ولو لم تكن الانساب لما حصلت التربية ووقع الفتور فى العيش فلذلك شرع عقود الزواج وجاءت احكامها بما يترتب عليه ويشترط له لتختص الزوجة بزوجها بحيث لايجوز ان يشاركه فيها غيره ولما كان كل انسان عاجزا عن ان يقوم بكل حوائجه ومايلزم له في معاشه فلا يتم معاشه الا بالتعاون مع بنى نوعه شرع لهم عقود المعاملات وفسوخها ــ من بيع واجارة واقالة وطلاق ونحوها ــ انتظاما لامر معاشهم ، واظهارا لحاجة الخلق بعضهم الى بعض ، ولكل هذه الا.

المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور

مكملات ومحسنات فكان من الحكمة اعتباره هذه المكملات والمحسنات تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولما كانت عقول البشر وبصائرهم فى ادراك الحقائق والضار والنافع كالابصار فى ادراك الاعيان وكانت الابصار محتاجة في ادراكها للاعيان الى نور الشمس كانت كذلك البصائر محتاجة فى ادراكها حقائق الاشياء ومعرفة ما يضر وما ينفع الى توقيف منه تعالى لتشرق عليها أنوار الشرائع بعث الله أنبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم بشرائع مختلفة فى الفروع متحدة في الاصول فهدوا بها على مقتضى أحوالهم وختمهم ببعث خاتم النبيين وسيد الاولين والآخرين فبعثه بشريعة كاملة كافية كافلة لمصالح العباد ليتمم مكارم الاخلاق ولما كانت النصوص الشرعيــة متناهية وتفاصيل الوقائع والحوادث متجددة على الدوام لا تقف عند حد جعل شرعه قواعد عامة اما باعتبار الفاظها أو باعتبار عللها وجعل فى الامة علماء يستخرجون حكم الله تعالى فى كل واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة فى تحصيل المصالح . فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه النعمة العظيمة ، والشكر له على مامن به علينا من هذه الآلاء الجسيمة . ولذلك شنع صدر الشريعة فى تنقيحه على من أنكر التعليل بقوله ومن أنكر التعليل فقد أنكر النبوات فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم اه وبالجملة فلا خلاف بين العلماء فى تعليل الاحكام ولا ينكر ذلك الامن أنكر القياس وقليل ماهم فالخلاف بين الاقوال الاربعة خلاف لفظى راجع الى اختلاف الاعتبارات التى يقولون بها كما قدمناه سابقا ومن هذا تعلم انه لا وجه لدعوى الاسنوى ان مذهب الغزالى باطل وهو مذهب شيخه امام الحرمين ولا لان مذهب المعتزلة باطل لما علمته من مرادهم ولا للانكار من صاحب جمع الجوامع ووالده على الآمدى وابن الحاجب فانهما لم يريدا ماتوهمه هو ووالده من أن العلة الباعثة هي التى تبعث الله تعالى بالمعنى الذى أراداه واستنكراه بل الآمدى وابن الحاجب لم يريدا الا ماصرح به ابن الحاجب حيث قال

واحترزنا فى السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص . وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع[1] فلا دور لاختلاف الجهة وهذا

فى شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة مقصودة من شرع الحكم يقينا أو ظنا واذا كان هذا هو المراد بالباعث وهو بعينه مراد من قال انها مؤثرة أو معرفة لم يكن لتشنيع صاحب جمع الجوامع ووالده وجه أصلا بل الكل متفقون على أن الشارع أناط أحكامه بعلل هى حكم ومصالح مقصودة له سبحانه من شرع الحكم يقينا أو ظنا كما قال ابن الحاجب

(١) قال الاسنوى «وأجاب المصنف بان تعريف الحكم بالعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة الى آخره» أقول قال السعد ليس معنى كونه معرفا أن لا يثبت الا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعي أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بانه مائع اختمر وقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبذلك اندفع ما يقال ان كانت العلة منصوصا عليها كان يقال الحرمة فى الخمر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة لزم الدور لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور اه ووجه الدفع ان معنى كونها معرفة انها امارة على عموم حكم النص لكل ماوجدت فيه فالحكم فى الاصل والفرع واحد لان خصوصية المحل ملغاة فى كل من العلة والحكم ولذلك قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع وأما ما قيل من أن العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها انما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل ومفرعا عليه كان المتفرع عليه فى الفرع هو حكم الاصل ، وأيضا لو كان معرفا لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل اه . أى وكون الاصل لامدخل له فى حكم الفرع باطل وبهذا تعلم ان جواب المصنف فاسد وانه لاحاجة الى زيادة قيد فى التعريف وان الدور مندفع بما قاله السعد

الجواب يلزم منه زيادة قيد فى التعريف فيقال ان العلة هى المعرف لحكم الفرع أى الذى من شأنه أنه اذا وجد فيه كان معرفا لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة فاحذرها

قال « والنظر فى أطراف : الطرف الاول فى الطرق الدالة على العلية : الاول النص القاطع كقوله تعالى فى الفيء كيلا يكون دولة وقوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم وقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب

للعاقبة مجازا . وان مثل « ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا » وقوله عليه السلام « انها من الطوافين عليكم والطوافات » والباء مثل « فبما رحمة من الله لنت لهم » . أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر فى ثلاثة أطراف ، لان الكلام اما فى الطرق الدالة على العلية ، أو فى الطرق الدالة على أبطال العلية ، أو فى أقسام العلية . فأما الطرق الدالة على العلية فهى تسعة : الاول النص قال الآمدى وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم . وقسمه المصنف تبعا للامام والآمدى الى قاطع وهو الذى لا يحتمل غير العلية ، وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا . وفي التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة [1] وأيضا فقد ذكر

---

(١) قال الاسنوى « وفى التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة » . أقول قدمنا ان القاطع يطلق ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلى أو الدليل النقلى اذا حفت به قرائن قاطعة فتعين المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت ويراد منه مالا يكون فيه احتمال يعتقد به فى العرف والعادة والمراد من قول الامام ان الالفاظ لا تفيد اليقين المعنى الاول فلا ينافى انها تفيد اليقين بالمعنى الثانى لان العرف والعادة يقطعان بعدم اعتبار الاحتمال فيه وهذا هو مراد المصنف هنا بالقطعي

المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسيم النص لاقسم منه[1] ثم ان القاطع

---

(١) قال الاسنوى « وأيضا فقد ذكر المصنف وغيره فى تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص الى آخره » أقول قدمنا ان النص يطلق على معان منها ما يكون قسيم الظاهر وهو ماذكره المصنف وعبر به في تقسيم الالفاظ ومنها ما يكون أعم من الظاهر والنص المذكور وهو المراد هنا وفى باب القياس باكمله وفى كل موضع يطلق النص فى مقابلة الاجماع والقياس يراد منه ذلك المعنى الاعم الشامل لنصوص الكتاب والسنة . واعلم أنه لابد للحكم من علة أناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة أو تفضلا علينا كما عليه أهل الحق وذلك باجماع الفقهاء لافرق فى ذلك بين من يقيسون وبين من ينكرون القياس كداود الظاهري واتباعه لان هؤلاء انما ينكرون حجيته لا نفس القياس فلا ينافى انهم يقولون بان الاحكام معللة بالمصالح وان كانوا لا يقولون بتعدية هذه العلل الى غير مورد النص الذى هو المنطوق فلا يلحقون المسكوت به ولو شاركه فى العلة لان المعول عليه هو النص فقط وبقوله تعالى « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » وهي برعاية المصالح الدنيوية والاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل ، ولان التعليل هو الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون هو الاصل فى الاحكام . وأما ما ذكره الحنفية من الخلاف على المذاهب الاربعة : الاول انه لا يجوز التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل. الثانى ان النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى دليل الا اذا تعارضت الاوصاف وينسبون هذا القول الى أصحاب الطرد وكلا المذهبين فى الغايتين من الافراط والتفريط . الثالث ان الاصل فى النصوص التعليل ولا يحتاج فى طلب العلة الى اقامة دليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لا بد لتعين ذلك من دليل واليه ذهب بعض مشايخ الحنفية المعتبرين قال فى الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعى رضى الله عنه واليه ذهب جمهور أهل الاصول. الرابع ان الاصل فى الاحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس

له ألفاظ[1] منها كى كقوله تعالى في الفىء كيلا يكون دولة أى انما وجب تخميسه كى لا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شىء[2] ومنها لاجل كذا أو من أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستئذان لاجل البصر وكقوله عليه الصلاة والسلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة أى لاجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة في أيام التشريق . والدافة بالدال المهملة

الائمة فلا ينافى الاجماع على انه لا بد للحكم من علة يناط بها كما تقدم لان المراد بكون الحكم لا بد له من علة يناط بها ان ذلك فى الواقع ونفس الامر والخلاف على تلك المذاهب انما هو فى تعليل المجتهد للحكم الذى ورد به النص لاجل القياس وتعديته الى الفرع فالاجماع فى موضع والخلاف في موضع آخر ولما كان الاصولى انما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد لذلك بين الاصوليون مسالك العلة وطرقها عملا بالقول الثالث والرابع المعول عليهما ولا خلاف فيهما لان الثالث فى موضع هو تعيين الوصف الذى يصلح للعلية من بين أوصاف الاصل والرابع فى موضع آخر هو اثبات ان النص معلل وكلا الامرين لا بد منه وعلى ذلك بينوا مسالك العلة وشروط القياس فاحفظ هذا فانك لا تجده مجموعا فى غير هذا الكتاب

(١) قال الاسنوى « ثم ان القاطع له ألفاظ الى آخره » المراد بالقاطع هنا النص الصريح بان لا يحتمل غير العلية بحسب العرف والعادة وبهذا الاعتبار قابل الظاهر وابن الحاجب أدرج فيه الظاهر وقابل بالصريح التنبيه والايماء وأدرج الثلاثة فى النص وكل صحيح ولكن ماسلكه المصنف أقعدوما صنعه فى جمع الجوامع أولى منهما معا حيث عبر بالنص والصريح ولم يعبر بالنص القاطع لدفع ما استشكله الاسنوى سابقا وان كان مدفوعا بما قلناه لكن ما لا يحتاج الى جواب خير مما يحتاج

(٢) قال الاسنوى « أى انما وجب تخميسه الخ » أى ان الفىء الذى افاءه على رسوله قسم وصرف الى المصارف المبينة فى الآية كيلا يكون دولة . أى لئلا يختص بهذه الاموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذاك كذا من البدخشى ملخصا .

مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بنى فلان دافة قاله الجوهرى . ومنها ماذكره في المحصول وهوقولنا لعلة كذا أو لسبب أولمؤثر أو لموجب وأهمله المصنف لانه في معنى لاجل ومنها اذ وقد ذكرها ابن الحاجب وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ [١] أحدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان أهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة فى علم النحو. فان قيل لوكانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لايصح فيه التعليل كقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

فان الموت ليس علة للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعنى أن عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة المـوت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه في الحصـول كترتب العلة الغائية على معلولها فقوله « والظاهر » معطوف على القاطع وقوله « اللام » إمابدل منه أومبتدأ وخبره محذوف تقديره

---

(١) قال الاسنوى « واما الظاهر فثلاثة الخ » قال البدخشى فى شرح المنهاج الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها فى امثال هذه المواضع ولو بدلالة السياق والسباق لا انها موضوعة لخصوصه دون غيره من المعانى اه . ولذلك فسر الجلال المحلى على جمع الجوامع الظاهر بان يحتمل غير العلة احتمالا مرجوحا . قال شـيخنا لاحتمال اللام للعاقبة والباء للمصاحبة والتعدية والفاء انما وضعت للترتيب ودلالتها على العلية بالاستدلال والنظر في الكلام فيفهم منه ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أو ترتب باعث على حكمه الذى يتقدمه فى الوجود اه . فاشار الى انه ليس المراد بالظهور ان تكون هذه الحروف موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره بل يكفى الظهور في ذلك ولو بالاستدلال والنظر في القرائن

فمنه اللام وان والباء وقوله أيضا وفى قوله أى واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازاً . الثانى من أقسام الظاهر ان كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . فان قيل هذا الكلام مخالف لماسيأتى في النوع الاول من أنواع الايماء فانه قد مثل له هو والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصريح وهى أن وجهة تدل عليه بالايماء وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللايماء أخرى قال التبريزى فى التنقيح والحق أن ان لتأكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم . الثالث الباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم[1] أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى المحصول وأصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا . وهذا الكلام صريح فى أنها لاتحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه[2] وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتيب الحكم على الوصف

قال « الثانى الايماء وهو خمسة انواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون الفاء فى الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله السارق والسارقة . لاتقربوه طيبا . زنى ماعز فرجم * فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى

---

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم الخ » الاولى ان يمثل بقوله تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم » أى منعناهم منها لظلمهم لانه انسب لما نحن فيه من تعليل الاحكام

(٢) قال الاسنوى « وهذا الكلام صريح فى انها لاتحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لاتكون الخ » اقول قد علمت انه لايلزم في الظهور ان يكون الحرف موضوعا للتعليل بخصوصه فالباء وان كانت لاتحمل عند الاطلاق على التعليل لكنها قد تكون ظاهرة فيه بالقرائن كما في الامثلة التى ذكرت لذلك فلا وجه لقوله وهذا هو الصواب بل ماقاله المصنف هو الصواب

العلية وقيل اذا كان مناسبا . لنا انه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل . قيل الدلالة فى هذه الصورة لا تستلزم دلالته فى الكل . قلنا يجب دفعاً للاشتراك » أقول الايماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو مايدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن[1] ويسمى بالتنبيه أيضا وهو على خمسة أنواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو

(١) قال المصنف « الثانى الايماء الخ » . « قال الاسنوى قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لولم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو الخ » اقول التعريفان متقاربان ويرجع التعريفان الى ان الدال على علية الوصف هو القرينة فقط غير ان الاول صرح بعين القرينة وهى ان اقتران الوصف بالحكم لو لم يكن لتعليل الحكم به لكان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع لايليق بفصاحته واتيانه بالالفاظ فى مواضعها . والثانى اطلق فى القرينة ولم يعين واطلاقه محمول على ماقاله ابن الحاجب وكلا التعريفين يقتضى انه لايكون من الايماء الا اذا كان الدال على العلية هو القرينة بخلاف ما اذا كان الدال على العلية حرفا مثلا نصا أو ظاهراً فى العلية . ومن هذا تعلم ان الاول من هذه الانواع ليس من الايماء ولا يدخل فى واحد من التعريفين . ولذلك عده كما فى جمع الجوامع من النص الظاهر فقال والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو ان كان كذا فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقية فغيره ومنه إنّ واذ وما مضى فى الحروف اه .ومثل شارحه الجلال لهذه الاقسام بما مثل به الاسنوى بها وكابن الحاجب وان اختلفوا فى ذلك . ومن ادرج الظاهر فى النص الصريح وقابل به الايماء والشبه كابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت عدوه من النص الصريح وجعلوا دلالته اعلى ودونه ودونه ولم يعده واحد منهم من الايماء كما صنعه المصنف لان ما صنعه قول ضعيف ويدل على ذلك قول صاحب مسلم الثبوت ومنه الفاء حتى قيل ايماء فى الوصف الخ

الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام : الاول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . الثانى أن يدخل عليه فى كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال . الثالث أن يدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا . الرابع أن يدخل عليه فى كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم. ولافرق فى الراوى بين الفقيه وغيره[1] كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى فى العلية من الوارد فى كلام الراوي قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه[2] ثم علله بعلة فيها نظر . وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء نص عليه الآمدى أيضا[3] وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح . وقوله

---

(١) قال الاسنوى « ولافرق فى الراوى بين الفقيه وغيره » أقول قد أشار صاحب جمع الجوامع الى تفاوت فى دلالة النص الصريح فقال مثل لعلة كذا فبسبب فمن اجل فنحو كى واذن والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو ان كان كذا فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقيه فغيره الى آخر ما قدمناه وان ماعطفه بالفاء دون ما قبله فى الرتبة بخلاف ما عطفه بالواو كما صرح به الجلال . وصرح بذلك في مسلم الثبوت فيماعدا ماوقع فى لفظ الراوي فانه لم يفرق بين الفقيه وغيره

(٢) قال الاسنوى « قال ويشبه ان يكون تقديم العلة اقوى من عكسه الخ » ولضعف كلامه في هذا الاخير لم يفرق في جمع الجوامع وشرحه للجلال بين تقديم العلة وعكسه ومثله في مسلم الثبوت .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام الخ » قد علمت ان هذا التقسيم من النص الصريح المقابل للايماء والتنبيه على ماعليه ابن الحاجب ومسلم الثبوت او من الظاهر المقابل للنص الصريح كما عليه جمع الجوامع واقره عليه المحلى . وقد وفق البدخشى بين ما قاله المصنف من جعلها من قسم الايماء وبين ما قاله غيره من انها من قسم الصريح بانها لما احتاجت دلالتها على العلية الى النظر لم تكن وصفية صرفة فلذا جعله المصنف من الايماء ولمادلت على

« فرع الخ » اعلم أن هذا تفريع على شيء غير مذكور [1] فان كلامه الآن في أن

الترتيب بالوضع جعله غيره من اقسام مايدل بوضعه اه . قلت يرد هذا أولا ان التعريفين لاينطبقان على ذلك . وثانيا ما قدمه من ان الحق ان معنى ظهور التعليل في هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها في امثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا انها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني اه . ولا شك ان هذا موجود في هذا القسم فقد صرح هو كغيره ان الفاء تدل على الترتيب وضعا ، ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن لان الباعث متقدم في العقل متأخر فى الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء في كل من الحكم والعلة اه . فان هذا صريح فى ان ماقاله فى غير الفاء من الحروف السابقة يقال فى الفاء أيضا فعد غيرها مما سبق من الظاهر دونها تحكم ظاهر .

(١) قال المصنف « فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى العلية الخ » قال الاسنوى « اعلم ان هذا تفريع على غير مذكور الخ » اقول هذا الفرع هو في الحقيقة مقابل لما ذكره المصنف بقوله الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء بناء على ماقاله من ان ذلك من الايماء فكانه قيل قد ذكرت ان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من الايماء فاذا رتب بدون الفاء فهل يكون من الايماء ولذلك لما جعل صاحب مسلم الثبوت ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من النص المقابل للايماء وجعله فى جمع الجوامع من النص الظاهر المقابل للصريح والايماء لم يذكره كل منهما صريحا وذكره بعد ما هو ايماء اتفاقا كوقوع الحكم موضع الجواب كما فى عبارة المسلم او كحمله بعد سماع وصف كما فى عبارة جمع الجوامع غير ان صاحب المسلم ذكر المتفق عليه والمختلف فيه وصاحب جمع الجوامع لم يذكر غير ما اتفق على انه من الايماء فكذلك المصنف هنا ذكر هذا الفرع عقب ماجعله من الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لبيان مقابله كما ذكرنا وحاصل ذلك كما يؤخذ من المسلم وشرحه انه اذا اقترن الوصف بالحكم

ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا أم لابد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا

بدون ترتب بالفاء كما فى قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ولفظ البخارى لا يقضى أحد بين اثنين وهو غضبان . فان ذكر هذا الوصف مع الحكم لو لم يكن علة له لم يكن لذكره فائدة فهذا يومى ان العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء وقت الغضب هى الغضب وتنقيح المناط يدل على أن العلة الحقيقية هى شغل القلب فهذا القران ايماء بالاتفاق . واما ان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة أو ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر . فالمذكور الحرمة دون الوصف وهو الاسكار . ومنه اكثر العلل المستنبطة ففى كونهما ايماء فيقدم على العلة المستنبطة بلا ايماء لكون المنصوصة كذلك مذاهب الاول نعم هما كذلك لكفاية ذكر احدهما للايماء قال فى الفواتح وفيه مافيه اه . ووجه مافيه ان ذكر احدهما انما يكون كافيا للايماء اذا كان بين الوصف والحكم تلازم لكن من اين علم هذا التلازم مع انه انما يعلم اذا علم ان الوصف علة حتى يكون ملزوما والحكم معلول حتى يكون لازما والنزاع ليس الا في هذا . الثانى لا ايماء في كل من الصورتين لما علمته من أنه لا ايماء الا بالتلازم بين الوصف والحكم والتلازم فرع كون الوصف علة والحكم معلولا وهو محل النزاع . الثالث انه ان ذكر الوصف دون الحكم كان ايماء دون العكس وهو ما اذا ذكر الحكم دون الوصف لان الوصف ملزوم وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم . والحكم لازم وذكره لا يستلزم ذكر الملزوم لجواز انه لازم أعم . وفيه أننا نسلم ذلك ولكن من أين علم أن الوصف ملزوم والحكم لازم واللزوم انما يثبت لو ثبتت العلية والنزاع في ذلك قديرد على الاول والثالث اننا نسلم ان ذكر الملزوم انما يفيد ذكر اللازم واللازم انما يشعر بذكر الملزوم اذا كان التلازم عقليا لكن الايماء انما يكون اذا كان كل من الحكم والوصف ملفوظين حقيقة أو حكما كما اذا كان احدهما مقدرا دلت عليه قرينة حتى يكون الكلام دالا عليهما ولو التزاما وهذا لم يتحقق في الصورتين المذكورتين بخلاف

ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه للفاء دليل على انه بدونها لا يفيد . فان قيل انما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلا لما قبله لا فرعا عليه . وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه اذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضيا لها أيضا أم لا واذا قدرنا اقتضاءه اياها فهل يشترط في

ما اذا ذكر الوصف والحكم لوجود القرينة كما ذكرناه من قبل ولذلك قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد اه . ووصف الغضب بالمشوش للاشارة الى ما قلنا من ان العلة الحقيقية هى تشوش الفكر بالاجماع فوصف الغضب كاشف عن العلة فلا يختص المنع به بل يعم كل مشوش والحكمة في ذلك خوف الجور في الحكم عند التشويش . ومن هذا الذى ذكرنا تعلم ان الاولى في التعبير ان يقال اذا ذكر الوصف دون الحكم او الحكم دون الوصف لان لفظ الترتيب يشعر بانه بعد ان علم ترتب الحكم على الوصف يجىء الخلاف وليس كذلك لانه لا معنى لترتب الحكم على الوصف الا كون الوصف علة وهذا هو محل الكلام . وبهذا أيضا تعلم ما فى عبارة المصنف حيث لم ينبه على محل الوفاق وهو ما اذا اقترن الوصف مع الحكم وذكرا فى الكلام وان ما اختاره من انه ايماء فى الصورتين اللتين فيهما المذاهب الثلاثة خلاف المختار وان المختار انه لا ايماء فيهما ولذلك لم يذكرهما صاحب جمع الجوامع واما من اشترط المناسبة فالمناسبة كافية وحدها عند القائل بها فى كون الوصف علة لما قلنا ان اكثر العلل المستنبطة انما هو فيما اذا ذكر الوصف فقط أو الحكم فقط . ولذلك قال البدخشى فان ذكر الوصف استنبط الحكم مثل ان يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة أو بالعكس مثل ان يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار اه . مختصرا . وليس الكلام فيها لان المستنبطة ليست منصوصة لا صريحا ولا ايماء كما اشرنا اليه من قبل ثم قد يقال ان المستنبطة عند ذكر أحدهما اقوى من المستنبطة بدون ذلك لان ما قيل فيه انه ايماء اقوي مما اتفق على انه ليس بايماء

الوصف أن يكون مناسبا أم لا . والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لا بد من المناسبة واختاره الآمدى وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ماعدا هذا النوع من انواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم فان الامر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أوشجاعته أو نسبه اوسوابق نعمه وكذلك الامر باهانة العالم قد يحسن أيضا لفسقه أو بدعته أو سوء خلقه واذا لم يكن القبح لمجرد الامر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق الى الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم علة أخرى واذا سبق الى الافهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لايناسب على العلية فى هذه الصورة لايستلزم دلالته عليها فى جميع الصور لان المثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات فى الاحكام . وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها فى باقى الصور لكان مشتركا لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى. فان قيل لا نسلم دلالته على عدم العلية اذ لايلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم . فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة[1] فلابد أن يدل على شيء فمدلوله فى غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل على عدم العلية . ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات[2] والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعة كما تقدم

---

(١) قال الاسنوى « فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة الخ » عبارة الفنرى فى الجواب كما نقله البدخشى ان هذا التركيب عربي فصيح فلا بد ان يدل على شيء الخ

(٢) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات الخ» أقول أولا قد قدم الاسنوى تعريف الايماء عن ابن الحاجب وعن غيره وهو صريح في ان الدلالة بواسطة القرينة لابالوضع . وثانيا ان الامام والمصنف وان

غير مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه . قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء [1] قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل في قوله تعالى وأحل الله البيع فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء . وحكى ابن الحاجب في المسئلتين ثلاثة مذاهب

قال « الثاني أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابى أفطرت يارسول الله فقال أعتق رقبة لان صلاحية جوابه تغلب كونه جوابا والسؤال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول . الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل انها من الطوافين عليكم . ثمرة طيبة وماء طهور . وقوله أينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذا . وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته . الرابع أن يفرق فى الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد . الخامس النهى عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع »

أقول النوع الثاني من أنواع الايماء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فانه يدل على أن الجماع علة فى الاعتاق لان قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح لان

قالا بان المركبات غير موضوعة لكنهما قائلان بانها مستعملة في معانيها كما قدمناه وحينئذ تتصف بالاشتراك والمجاز لان كلا منهما فرع الاستعمال لا فرع الوضع ، واللفظ اذا وضع ولم يستعمل فيما وضع له فليس حقيقة ولا مجازا كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به الى آخره » هذا هو المذهب الثالث من المذاهب الثلاثة المتقدمة وما اختاره المصنف هو المذهب الاول وهو انه ايماء في الصورتين ، والمذهب الثانى انه لا ايماء فى الصورتين وهو قول من اشترط المناسبة لانه عند المناسبة يكون عليها المعول عند القائل بها

يكون جواب السؤال اذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا فكأنه قيل واقعت فأعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب[1] . وتمثيل المصنف هنا بالافطار غيرمستقيم والصواب التمثيل بالجماع[2] كما قلناه * النوع الثالث من أنواع الايماء أن يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر فى الحكم أى لولم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ماقاله فى المحصول من كونه ينقسم الى أربعة أقسام[3] الاول

---

(١) قال الاسنوي «فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب الى آخره» أى يرجع الى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لان الفاء الدالة على العلية مذكورة في الكلام واعادة السؤال مقدرة فيه والمقدر وان ساوى المحقق في أصل الثبوت فلا يساويه فى القوة. كذا يؤخذ من تكملة المنهاج للتاج ويدل لذلك أن الصحيح فى الاول انه من منصوص العلة بالنص الظاهر كما سبق دون هذا فانه ايماء باتفاق

(٢) قال الاسنوي «وتمثيل المصنف هنا بالافطار غيرمستقيم الى آخره» أقول هذا التمثيل موافق لمذهب الحنفية الذين قالوا لو لم تكن جناية الأعرابى علة لما كان للجواب معنى . وهذا كاف فى التمثيل ولا يلزم فيه أن يكون وفق مذهب الشافعي ولومن شافعى لان تمثيله به لايدل على اختياره وعلى فرض أنه يدل فكم من مرة اختار الامام الرازي مذهب الحنفية فلا وجه لقوله والصواب الى آخره مما يدل على أن تمثيل المصنف خطأ لان مثل هذا ان لم يكن تعصبا لمذهبه ففيه شبه تعصب

(٣) قال المصنف « الثالث أن يذكر وصفا لولم يؤثر لم يفد الخ ». قال الاسنوى « ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ما قاله فى المحصول الى آخره » أقول هذا القسم الثالث هو من القسم الثانى لما سنذكره فى اقسامه الاربعة : الاول أن يكون ذكره دافعا لسؤال الى آخره وهذا لا يخرجه عن أن يكون فيه كلام الشارع واقعا موقع الجواب كما عبر الحنفية ولا من قبيل ان يحكم الشارع على شخص بحكم الى آخره كما عبر الشافعية كما يتضح من المثال المذكور بهذا النوع

أن يكون ذكره دافعا لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك

فان قول من امتنع عن الدخول لديهم وعندهم كلب انك دخلت على قوم عندهم هرة فقولهم انك تدخل على من عندهم هرة سؤال وقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات جواب لهذا السؤال . الثانى ان يذكر الشارع وصفا الى آخره وهذا أيضا لا يخرج أن يكون فيه كلام الشارع واقعا موقع الجواب كما فى حديث ابن مسعود وقد مثل به صاحب مسلم الثبوت لما وقع موقع الجواب وقوله لابن مسعود قال شارحه حين سئل عن التوضى بنبيذ التمر وقال البدخشى الثاني أن يبتدىء بذكر وصف لا حاجة الى ذكره لو لم يؤثر فى الحكم فلم يجعله واقعا موقع جواب بل ابتدأ ذكر الوصف فهو فى حكم الواقع موقع الجواب كما مثل به لذلك صاحب المسلم وقال شارحه فى وجه ذلك لو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضي واختلاط الشيء الطاهر غير مانع كان بعيدا وقد بحث البدخشى في التمثيل بهذا الحديث فقال وفيه بحث ولم يبين وجهه وقد بين وجهه فى تكملة الابهاج للتاج فقال قال القرافى فى تعليقه على المنتخب وهذا المثال غير مطابق لان ذكره عليه السلام طيب التمرة ليس اشارة الى العلة في بقاء الطهورية بل الى عدم المانع والمعنى لو كانت التمرة مستقذرة أمكن أن تكون نجسة مانعة من بقاء الطهورية لكن ليست كذلك اه وشارح المسلم عما ذكرناه عنه بقوله لو لم يكن بقاء اسم الماء علة الخ دفع هذا البحث فافهم . الثالث ان يسأل الشارع عن وصف الخ وكون هذا من القسم الثانى أوضح من الشمس في وسط النهار لان سؤال الشارع انما هو استيضاح لسؤالهم ليعطى الجواب الصحيح عنه . الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم الخ وهذا أيضا واضح كالثالث فان عمر سأل النبى عليه الصلاة والسلام عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال وكلام النبى صلى الله عليه وسلم خرج مخرج الجواب مع بيان الدليل على ذلك وهو قياسها على المضمضة اذا لم يصل الى جوفه من الماء شيء وهذا كله لم يذكر فى جمع الجوامع الا حكم الشارع بعد سماع وصف الى آخر ما ذكره بعد

دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لاسيما وهو من الواضحات . فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لاتعقل قلنا المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات . الثانى أن يذكر الشارع وصفا فى محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبى صلى الله عليه وسلم ماء نبذ فيه تمر أى طرح فيه فتوضأ به وقال تمرة طيبة وماء طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب تمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء . الثالث أن يسأل الشارع عن وصف فاذا أجاب عنه المسؤل أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سأل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن. الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم مايشبه المسؤل عنه مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته يعنى لفظته أكنت شاربه فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة فى عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهى المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال * النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع فى الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة الى ماقاله في المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لايرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثانى أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام [1] ذكرها في المحصول أحدها وعليه اقتصر

ذلك ومثل لهذا شارحه الجلال بحديث الاعرابى فكان قوله هذا شاملا للقسم الثاني والثالث فى كلام المصنف فلله دره

(١) قال المصنف « الرابع أن يفرق فى الحكم بين شيئين الخ » قال الاسنوي

المصنف تبعا للحاصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى أن قال فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد . الثاني أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن . الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى فنصف مافرضتم الا أن يعفون . الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان . الخامس أن يكون باستئناف ذكرها كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم وللفارس ثلاثة [1] * النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما أوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب

قال « الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب

« والثاني أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام الى آخره » أقول لم يذكر المصنف ما ذكره في المحصول واقتصر على واحد لان الاقسام التي ذكرها فى المحصول تدخل تحت كلام المصنف ولذلك مثل بمثالين اشارة الى النوعين مثل للاول بقوله القاتل لا يرث ومثل للثاني بقوله اذا اختلف الجنسان فأشار الى أن المراد بالوصف مطلق القيد فيشمل الاقسام الخمسة للنوع الثاني لانها كلها ترجع الى ما كان حكم الشيء الآخر مذكورا مع حكم الموصوف فهى أمثلة داخلة تحت مفهوم واحد وهو النوع الثاني وليست أقساما مستقلة

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم الخ » الذي فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل سهما فقال الشافعية المراد بالرجل صاحب الفرس وقال أبو حنيفة المراد به من لا فرس له والسهمان للفرس وصاحبها فكان عنده رحمه الله تعالى للفارس سهمان وللراجل سهم واحد . ويدل له ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللراجل سهماً وتفصيل الادلة فى الفتح والمقصود التمثيل وهذا القدر كاف فيه

فى الارث بامتزاج النسبين . الرابع المناسبة . المناسب مايجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضررا وهو حقيقى دنيوى ضرورى كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ، ومصلحى كنصب الولى للصغير ، وتحسينى كتحريم القاذورات ، وأخروى كتزكية النفس ، واقناعى يظن مناسبا فيزول بالتأمل فيه » أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيئان وهما النص والايماء بأقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع . فاذا أجمعت الامة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلاني ثبتت عليته له [1] كاجماعهم على أن علة تقديم الاخ من

(١) قال الاسنوى « فاذا أجمعت الامة على كون الوصف الفلانى الى آخره » أقول قال البدخشي فان قلت اذا كانت العلة مجمعا عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فيلزم أن لايكون فيه اختلاف واثبات بالقياس واللازم باطل . قلنا يتصور الخلاف اذا كان الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتى أو يكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا فى الفرع وبهذا ظهر ضعف مازعم المراغى من أن وجود العلة فيها اذا كان قطعيا لايسوغ الخلاف لان مجرد ذلك لايكفى اه ومثله بالمعنى اعتراضا وجوابا مع زيادة وضوح وبيان فى تكملة الابهاج للتاج . وأقول أن الكلام فى مقامين : المقام الاول أن يجمعوا على تعيين علة الحكم فى الاصل والخصم يسلم بوجود هذه العلة فى الفرع وهذا لايصح أن يختلف الخصمان فيه لان تسليم وجود الموجب للحكم وهو العلة فى الفرع يقتضى حتما تسليم الموجب وهو الحكم ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الاجماع قطعيا أو ظنيا فان الخصمين متى اتفقا على تعيين علة حكم الاصل بهذا الاجماع وأنها موجودة فى الفرع كان ذلك اتفاقا منهما على تسليم حجية هذا الاجماع ولو ظنيا فلا يتصور بعد ذلك خلاف فيها. المقام الثانى عدم التسليم وذلك فى أحوال : اما أن ينكر الخصم حجية الاجماع الظنى فهذا ينكر ثبوت علة الحكم فى الاصل به فلا يتحقق حينئذ وجود علة للحكم فى الاصل ولا فى الفرع بل يجعل الحكم فى الاصل ثابتا بالنص بدون أن يكون معللا ، واما ان يسلم حجية

الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين أى كونه من الابوين وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسبين . وقوله « الرابع » أى الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة . ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة . والمناسب في اللغة هو الملائم . واختلفوا فى معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم علة مايصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أودفع مضرة [1] وذكر

الاجماع الظنى ولكن ينازع الخصم فى وجود العلة فى الاصل أو فى الفرع أو ينازع فى حصول اشتراطها أو منعها وذلك كالصغر فى ولاية المال فان عليته مجمع عليها ولكن اختلف الحنفية والشافعية فى كونه علة فى ولاية النكاح اذا كانت الصغيرة ثيبا فقال الحنفية نعم فقاسوا ولاية النكاح على ولاية المال وقال الشافعية لا فلم يقيسوا ولاية النكاح على ولايه المال وهذا لافرق فيه بين كون الاجماع قطعيا أو ظنيا بعد فرض تسليم الحجية . وبهذا الذى قلناه يتضح الكلام ويزول الاشكال

(١) قال الاسنوى « واختلفوا فى معناه الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم على مايصلح الى آخره» أقول المناسب عند الحنفية هو مايثبت اعتباره شرعا فلا بد عند الحنفية فى الحجية من تأثير الوصف والتأثير عندهم يثبت باعتبار الشارع نوع الوصف فى نوع الحكم أو جنسه أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو نوعه والمناسب بهذا المعنى حجة اتفاقا بين الحنفية وأئمة المذاهب الثلاثة وما ليس كذلك من المناسب الذى لم يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لابنص ولا باجماع وهو الاخالة لانه بالنظر الى الوصف يخال أى يظن أنه علة ويسمى تخريج المناط لانه أبدا مناط للحكم حجة عند الشافعية والمالكية والحنابلة وحاصله أن يتعين فى الاصل العلة بمجرد ابداء الملائمة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع او دافعا لضرر كالتحريم والاسكار فان الاسكار مفسدة فيناسب التحريم لدفعها والعمل

الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وان شئت قلت دفع مضرة وهو التعدى فان الشخص اذا علم وجوب

بالظن واجب وهذا المراد هنا للمصنف وغيره ممن عرفوا المناسب فليس مرادهم تعريف المناسب المتفق عليه بل مرادهم تعريف المناسب الذى يخالف الحنفية فى حجيته فهم لايقولون بحجية الاخالة أصلا وانها وان كانت مفيدة للظن لكنها ليست ملزومة لوضع الشارع علية ماقامت به ولايظن أيضا بوضع الشارع للتخلف كثيرا كما فى المناسب معلوم الالغاء كالصنائع الشاقة فانها مناسبة للتخفيف أشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية وأهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها ايضا مناسبة لكنها لم تعتبر شرعا واذا لم تورث ظن اعتبار الشارع لم تكن حجة شرعية وانما هي من هوسات العقل فلا تعتبر فان قلت ان الكلام مفروض فى الاخالة والاخالة تفيد الظن البتة والاجماع انعقد على اعتبار الظن قلنا الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع بان يظن اعتبار الشارع وهنا ليس كذلك وحاصل ذلك ان الحنفية يقولون لابد أن يكون الظن حادثا من قبل الشارع ومتعلقا باعتباره باحد الاعتبارات المارة حتى يكون الوصف مناسبا وصالحا للعلية ولايكفى أن يكون الوصف ظاهرا منضبطا يحصل عقلا أن يكون الى آخره لانه لا اعتبار لمجرد العقل فى علل الاحكام الشرعية وترتبها عليها فلا بد فى ذلك من اعتبار الشارع ذلك الوصف علة باحد الاعتبارات المارة واحترز ابن الحاجب بقوله الظاهر عن الخفى وبقوله المنضبط عن المضطرب الذى لاينضبط وقوله عقلا عن الشبه وهو ماليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وقوله عن جلب منفعة أو دفع مضرة بيان المقصود فى قوله أن يكون مقصودا وانما فسره لئلا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك لزم الدور كذا يؤخذ من البدخشى موضحا ومن ذلك تعلم ان ماذكره الآمدى ليس نحو ماذكر ابن الحاجب من كل وجه

القصاص امتنع عن القتل. وفى التعريف نظر [1] لان المناسب قد يكون ظاهراً منضبطا وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان ظاهراً منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته . وقال الامام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن يعللها يقول انه الوصف المقتضي الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وفيه نظر أيضا [2] فانهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية

(١) قال الاسنوى « وفي التعريف نظر الى آخره » أقول ان المناسب غير الظاهر أو غير المنضبط لادخل له فى القياس وتقسيمهم الوصف الى ظاهر ومنضبط وخفى وغير منضبط انما هو لبيان مايصلح لان يناط به الحكم ومالا يصلح بدليل ما اعترف به الاسنوى نفسه حيث يقول وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته اه فهو غير معتبر فى اناطة الاحكام حينئذ بل المعتبر هو المظنة وكلامنا هنا فى الوصف الذى يصلح علة يناط بها الاحكام ولذلك قال فى جمع الجوامع فان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة قال الجلال فيكون هو العلة اه وقال شيخنا يعنى انه هو العلة وهو المناسب الذى الكلام فيه ومن هذا يعلم ان ماقاله الاسنوى غلط لان القسم الثانى ظاهر منضبط أيضا اذ الوصف المناسب فيه هو المظنة وان كانت المناسبة باعتبار مايظن فيه كالمشقة لا نفس المشقة كما فهمه الاسنوى اه وهذا الذى قلناه مأخوذ من قول الجلال اعتبر ملازمه الذى هو ظاهر منضبط فيكون هو العلة كالسفر مظنة المشقة المرتب عليها الترخص فى الاصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان نيط الترخص بمظنتها اه فاندفع ماقاله الاسنوى من النظر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر أيضا فانهم نصوا على ان القتل الى آخره » أقول أى فى كلام الامام فى التعريفين نظر فكل منهما غير جامع لانه لا يصدق على القتل العمد العدوان انه يجلب للانسان نفعا ويدفع عنه ضررا ولا انه ملائم لافعال العقلاء فى العادات فكان خارجا من كل من التعريفين مع انه وصف مناسب لشرعية القصاص لما يترتب عليه من بقاء النفوس وحفظها لان العازم على القتل

القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجانى لايصدق عليه أنه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو مايجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف اختيار الامام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أو دافعة كما بيناه[1] وليست هى الوصف المناسب لان المناسب

يرتدع اذا علم انه اذا قتل يقتل قصاصا فتحفظ النفسان عن القتل وهو المراد بقوله « ولكم فى القصاص حياة » وأجاب ابن قاسم فى حواشيه على جمع الجوامع عن هذا الاعتراض بأنه ملائم لافعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية اه أى فقيد الحيثية يراعى فى التعريفين وبذلك يندفع النظر ويكون كل من التعريفين جامعا

(١) قال الاسنوى « وهو فاسد الا ترى أن مشروعية القصاص مثلا الى آخره » فهو تعريف غير مانع وحاصل ذلك أن المصنف لما جعل أنفسها أمثلة المناسب وجعلها نفسها أوصافا مناسبة صار تعريفه صادقا عليها وهو يخالف ماصرحوا به بان المناسب هو الوصف وقول البدخشى اللهم الا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد لايفيد لانه لا اشتراك بعد تصريحهم بما وضعوا له لفظ المناسب وهو الوصف المذكور ولا داعى للاصطلاح الجديد المخالف لاصطلاح جميع الاصوليين . وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال والمناسب الملائم لافعال العقلاء عادة كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعها معها فى سلك موافق لعادة العقلاء فى فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء فى ضمهم الشىء الى مايناسبه وقيل هو مايجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا قال فى المحصول وهذا قول من يعلل أحكام الله بالمصالح والاول قول من يأباه اه وهذا التعريف الذى حكاه بقيل وقال فيه انه قول من يعلل وما ذكره صاحب جمع الجوامع أولا هو قول من لايعلل وكلاهما للامام ومن ذلك تعلم أن المصنف لم يجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف

من أقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لاعلة وكذلك الردة وغيرها مما قلناه . وقوله «وهو حقيقي الى آخره » يعني أن المناسب

اختيار الامام وذكره أمثلة المصالح أنفسها لايدل على انه جعلها كذلك ولهذا كتب العطار على قول الجلال نقلا عن المحصول وهذا قول من يعلل الى آخره فقال فيه نظر لامكان أن يكون المراد مايجلب مصلحة أى على انه حكمة ومناسبة فيرجع الى الاول وأقول قال في فصل العلة من تنقيح الاصول لصدر الشريعة العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة وقيل المؤثر وهى فى الحقيقة ليست بمؤثرة الا أن يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعية الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر قال فى توضيحه عليه وهذا مبنى على ان أفعال العباد معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لايكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ماقلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته فقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال . اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لايكون غرضا وداعيا له ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا ووجه فى التلويح عليه قوله فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة بقوله لان تعليل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم باهتداء

اما حقيقي أو اقناعي لان مناسبته ان كانت بحيث لايزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي. والحقيقي امادنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخروى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة[1] والدنيوى اماضرورى أومصلحى

الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم اه واقول ان قدماء المشايخ استدلوا على القول بان افعاله تعالى غيرمعللة بما ذكر صاحب التوضيح واعترض عليه بعض المتأخرين بما ذكره ايضا واجاب عنه بعضهم بما قاله ايضا على وجه ماذكر كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية واقول الحق ان مراد القدماء ليس ما اخذه المتأخرون عليهم بل مرادهم من الغرض الذى نفوا ان تكون افعاله تعالى معللة به هو العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفاعلية فلو علت افعاله تعالى بالاغراض لزم كون عليته تعالى وفاعليته معلولة للعلة الغائية فيكون فى عليته محتاجا الى الغير فيلزم استكماله به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا قاله خسرو . ولا يخفى ان ما نفاه المتقدمون يكون حينئذ غير ما اثبته المتأخرون فانه لايوجد عاقل يقول بما نفاه اولئك المشايخ القدماء فكان الخلاف لفظيا . وقدمنا الكلام مستوفى فى هذا فارجع اليه

(١) قال المصنف «وهوحقيقي الخ» قال الاسنوى « والحقيقي امادنيوى الى آخره » اقول لما اقتضى سبحانه من عنايته التى اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس فى الدارين الدنيا والآخرة ناطها باحكام معقولة التناسب على ما اقتضته حكمته وذلك النوط بها انه لما اوجدهم اجساما عقلاء فجمعوا بين العالم السفلى باجسامهم والعالم العلوى بعقولهم ونفوسهم الناطقة اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات على حسب الطاقة البشرية تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية ليقوموا بشكره بالجنان والاركان على ما انعم عليهم من نعمتى الايجاد والبقاء وحيث من عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كلفهم بالغرامات المالية كالزكاة بأنواعها وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك شكرا على

أو تحسيني لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى حد الضرورة فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين او العقل

ما اعطاه اياهم ، ولكي يحفظ الانساب والاموال من الفوضى ويكفل القوى الضعيف تحصيلا للولاية حتى يبلغ الضعيف اشده لانه لو لم تكن الانساب لم يعرف الولد اباه ولا الاب ولده ولا الاخ اخاه ولا احدا من اقاربه وذوى رحمه المحارم وغير المحارم فتبطل المواريث ولم تحصل تربية الاب لاولاده ويحصل الفتور في العيش والفوضى في الاموال فلذلك شرع المناكحات وجاءت أحكامها مما يترتب عليه ويشترط له ولما كان كل واحد منهم محتاجا الى الآخر بمقتضى طبائعهم ولا تتم معيشة كل واحد منهم الا مع بنى نوعه ومعاونة كل واحد منهم للآخر ومبادلة الاموال والمنافع بينهم شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة والطلاق ونحو ذلك من أنواع التعاون والتواد فيما بينهم انتظاما لامر معاشهم ثم لما كان للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات شرع تلك المكملات والمحسنات تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولها عرض عريض وبعضها الصق من بعض . ثم لما كانت عقول البشر بنفسها لا تشتغل بادراك ما ذكر وما ترتب عليه من الحكم وما انيط به من مصالحهم بعث أنبياء ورسلا صلوات الله عليهم اجمعين فارشدوهم الى معرفتها على مقتضى احوالهم وما يناسبهم فى ازمانهم ثم لما بلغ العالم اشده واستعد لقبول شريعة جامعة عامة كافية كافلة لجميع مصالح الخلق وسعادتهم فى الدارين ختم اولئك الرسل ببعثة سيد الاولين والآخرين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اجمعين بتلك الشريعة وانزل عليه القرآن تبيانا وتفصيلا لكل شيء ولم يفرط فى الكتاب من شيء ليتم مكارم الاخلاق . ولما كانت الوقائع والحوادث متجددة على الدوام بحيث لا تقف عند حد حتى تنتهى دار التكليف جاءت تلك الشريعة قواعد عامة اما بلفظها او بعللها التى نيط بها احكامها ولما كان تفاصيل أحكام تلك الوقائع وهي غير متناهية من تلك

أو المال أو النسب فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة[١] التي هي أجل المنافع. وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين[٢] فان الحرابة والردة مناسبة له وأما العقل

القواعد العامة التي هي متناهية متعذرا جعل في امته عليه الصلاة والسلام علماء ذوي ملكات راسخة بها يقفون على أسرار الشريعة ويستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل به علينا من هذه النعماء العظيمة والشكر له على ما من به علينا من هذه الآلاء الجسيمة وأي عبد يستطيع أن يخرج عن عهدة ثنائه أو يقدر على شكر يوازي بعض آلائه والشكر والثناء نعمة منه محتاج الى شكر وثناء فهو الحامد والمحمود سبحانك لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك . فاذا وعيت هذه الاصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع على الوجه الذي ذكره الاسنوي مما سيرد عليك

(١) قال الاسنوى « فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة الى آخره » أي لانه انفى للقتل قال تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب » لحفظ النفس من الخمسة الضرورية ولذلك حرم قتل النفس بغير حق في كل ملة . وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام . والحق في العبارة أن يقال وحفظ النفس ولذا شرع في الشريعة الحنيفية القصاص لانه أتم في ذلك

(٢) قال الاسنوى « واما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين » الى آخره أي هو محفوظ بمشروعية الجهاد فان التضاد في الدين يقتضي التدافع فيفضي الى مفاسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحرابة وهو الحق لان كفر الغير لا يضر المؤمن الا حرابته فهي عند الحنفية الموجبة لقتالهم وجهادهم ومن أجل ذلك لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الفاني الذي لا يقدر على القتال الا لرأى له في تدبير الحروب

فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات[١] فانه مناسب له. وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل[٢] وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا[٣] وهذه الاشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل[٤] وأما المصلحي فكنصب الولي على الصغيرة[٥] أي تمكينه من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفؤ الذي لو فات لربما فات لا الى بدل وأما التحسيني فكتحريم القاذورات[٦] فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثا

---

(١) قال الاسنوى «واما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات الخ» اى فشرع حد السكر وفي هـذا ان حفظ العقل من الخمسة الضرورية اما الحفظ بشرع حد السكر فليس من الضروريات بل هو امر اتم في الحفظ ولذلك كان شرب الخمر مباحا في الامم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء السمحة فحق العبارة وحفظ العقل ولذلك جاء في شرعنا حد السكر اهتماما بالحفظ

(٢) قال الاسنوى « وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان الى آخره » وبحد السارق والمحارب وهو قاطع الطريق

(٣) قال الاسنوى «واما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد الخ »لان الزنا لم يشرع في ملة اصلا بل هو حرام في كل ملة

(٤) قال الاسنوى « وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل » اى فهي معتبرة في كل ملة ولذلك كان اهل الفترة مكلفين بها بلا خلاف كما هم مكلفون بلا خلاف بوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد

(٥) قال الاسنوى « واما المصلحي فكنصب الولي الى آخره » أقول هذا ماعبر عنه الحنفية بالحاجي وانما عبروا عنها بالمصلحي أو الحاجي لانه لم يصل الى حد الضرورة ولا يفوت بفواتها واحد من الكليات الخمس الضرورية

(٦) قال الاسنوى « واما التحسيني فكتحريم القاذورات الى آخره » وهذا القسم قد اتفقت في اسمه عبارة الحنفية والشافعية والاقتصار على هذه الاقسام الثلاثة هو المذكور في كلام المصنف وشرحه للاسنوى ولكن بعض الشافعية كالحنفية

للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم [1] ومن هذا القبيل كما قاله فى المحصول جعلوا لقسم الكليات الخمس الضرورية ملحقات مكملة لها ومثلوا لذلك بالحد فى قليل من الخمر لان قليلها يدعو الى كثيرها فشرع الزجر فيه لئلا يقع فى الكثير المزيل للعقل وفرعوا على ذلك ان تحريم الدواعى الى الحرام معقول لان فيه قطعا عن توهم الوقوع فيه كما فى الاعتكاف والحج والاحرام منعت دواعى الجماع كاللمس والقبلة ونحوها وعدوا من المكملات تحريم الدواعى فى الظهار لكون الوطء حراما فيه فحرمت دواعيه وانما خولف فى الصوم والحيض للنص وبقى ما وراءه على القياس ومنه حد القذف فان حفظ العرض مكمل لحفظ النفس فان جرح اللسان ربما أفضى الى جراحة السنان فيؤدى الى المقاتلة ومثلوا للقسم الثانى وهو الحاجيات التى تصل الى حد الضرورة بالبيع والاجارة والمضاربة والمساقاة فانها لا يفوت بفواتها واحد من الخمس الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان فى المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية الا قليلا من جزئيات بعض العقود فانها بفواتها يفوت واحد من الكليات الخمس الضرورية كاستئجار الظئر للطفل مثلا اذ لو لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا شراء مقدار القوت واللباس بمقدار ما يحفظ به النفس من الهلاك ويتقى الحر والبرد وامثال ذلك لكن لقلتها لا تخرج كليات العقود عن كونها حاجية فلذلك عدت العقود من الحاجيات نظراً للاكثر الغالب فيها وجعلوا للحاجيات مكملات تلحق بها أيضا كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولى في تزويج الصغيرة فانها أفضى الى المقصود لحسن العشرة بين الاكفاء وقل ماتدوم المعاشرة الحسنة بين الشريف والخسيس فيؤدي الى انفصام عقدة النكاح وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلا ومغالاة المهر يزيد توقيرا واستثنى أبو حنيفة وحده من ذلك انكاح الاب والجد عندعدم الاب فعنده لايجب عليهما رعاية الكفاءة في انكاح الصغيرة وينفذ انكاحهما لها ولو من عبد وعلى أقل من مهر المثل خلافا لصاحبيه والائمة الثلاثة

(١) قال الاسنوي «حثا على مكارم الاخلاق الى آخره» لان منشأ الاخلاق السيئة غالبا من أكلها ومخالطتها

سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شرفهما لايناسب العبد الذى هو نازل المقدار[1] وأما الاخروى فهو المعالى المذكورة فى علم الحكمة فى باب تزكية

(١) قال الاسنوي «لان شرفهما لايناسب العبد الى آخره» فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة عن هذا القسم التحسيني وهناك تقسيم آخر للمقصود من شرع الحكم وهو أن المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا كالبيع شرع ليترتب عليه حكمه وهو الملك وهو يحصل عقيبه يقينا بمعنى أنه متى حصل البيع الصحيح حصل عقبه الملك حتما واما ان يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل فاذا اقيم القصاص على القاتل يحصل هذا الانزجار غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين لجريمة القتل واما ان يحصل عقبه شكا وهذا لم يعلم مثاله فى الشرع ومثلوا له بحد الخمر شرع للانزجار عن شربها مع أن الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين فى محل المنع كذا قاله صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية. والظاهر أن كثرة ارتكاب الشرب وعدم الانزجار انما هو للتواني في اقامة حده وارخاء أولياء الامر العنان للشاربين ، ولو اقيم حد الشرب لامتنع الاكثرون خصوصا في زماننا هذا فان الخمر تباع فى الاسواق علنا وبترخيص الحكومة ببيعها فى المدن والقرى وربما كان الشاربون لها أضعاف التاركين فلا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ونرجو الله اصلاح الحال . واما ان يحصل وهما فقط كنكاح الآيسة التي لايرجى منه النسل غالبا فان عدم النسل منها هو الغالب على الظن وشرع النكاح انما هو للنسل اما لو كان المقصود معدوما قطعا كما في الحاق ولد المغربية بزوجها المشرقى كما هو قول أبي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم ملاقاة الزوجين مقطوع به واحتمال قطع المسافة كرامة بعيد لايعتد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤها وفي وجوب الاستبراء على بائع الامة المشترى اياها فى مجلس العقد مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشترى والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فقال الجمهور لايعتبر خلافا لابى حنيفة على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسببه

النفس[1] وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات فان

النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفته ولكون الرحم مشغولا بمائه ولكن لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة . أقول هذا الذي قالوه من عدم اعتبار المظنة عند انتفاء المئنة قطعا منقوض بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة في سفره فانه يرخص له في القصر وغيره قطعا فقد اتفقوا هنا على اعتبار المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة أشهر فانه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما أوجب العدة لكونه مظنة الشغل. والحل لهذا النقض أننا نقول ان المقاصد انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة يترتب عليها تلك المقاصد ولو لم يترتب على بعض اشخاصه فقولكم ان المظنة غير معتبرة نظرا الى الماهية والنوع مع انتفاء المئنة قطعا نظرا الى الهدية وبعض الاشخاص في حيز المنع نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع والماهية وهذا غير لازم في الحاق ولد المغربية بزوجها المشرقي ولا في وجوب الاستبراء على بائع الامة اذا اشتراها ثانيا من المشتري في المجلس فان النسب انما يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن هنا ظهر لك أن استخراج الشافعية وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين ونسبته الى الامام الهمام أبي حنيفة ليس في محله ومن ههنا تعلم أنه لا يوجد في الشرع القسم الثالث والرابع وهما ما يترتب عليهما المقصود شكا أو وهما وان الحق مع من انكرهما والاحتجاج عليه بالجزئي وهو جواز البيع مع القطع بعدم الحاجة اليه وسفر الملك المرفه لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا وهذا متحقق في شرعية كل الاحكام . والحاصل أنهم اتفقوا على ان اللازم في اعتبار المظنة وجود المئنة في النوع ولا يضر انتفاؤها في بعض الافراد وان لا عبرة بالمظنة عند انتفاء المئنة في النوع لان المظنة حينئذ لا تكون مظنة وهذا الاخير لا يوجد في التشريع أصلا وما نسب لابي حنيفة من ذلك فقد علمت أنه ليس في محله

(١) قال الاسنوى «وأما الاخروى فهو المعالى المذكورة في علم الحكمة الخ»

الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل[1] والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية[2] فاذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات

مراده بالاخروى العبادات واشار بذلك الى ان كلا من الاحكام الدنيوية والاخروية مبنية على مصالح العباد لمعان وحكم معقولة ولذلك قال فى التحرير وشرحه وشرطها أى كون العلة شرطاً للحكم فى نفس الامر تفضل من المولى الكريم لاوجوب عليه كما يقول المعتزلة تعالى عن ذلك العزيز العليم . وهذا القول بانها شرط تفضلا من الله الكريم مايقال الاحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية كما ذكر من الترخص بالرخص للمسافر ودفع الحاجة ودفع انتشار الفساد واخروية كالعبادات وهو الحصول على الثواب من الله الجواد الوهاب وكون الاحكام مبنية على مصالح العباد وفاق بين النافين للطرد أى القائلين بان العلة لاتكون علة الا بالمناسبة وان اختلف اسمه أى التعبير عن هذا اذ منهم من يعبر عنه بان احكام الشارع مبنية على مصالح العباد ومنهم من يعبر عنه بان أفعال البارى سبحانه معللة بمصالح العباد أو معللة بالاغراض وهذا معزو الى المعتزلة قال المصنف اى الكمال ابن الهمام فلو قيل النزاع لفظي جاز اه .

(١) قال الاسنوى « فان الصلاة مثلا وضعت الخ » أى شرعت اظهاراً لعظمة الربوبية وخضوع العبودية وتذللها لهذه العظمة الالهية فيقف العبد فيها بين يدي ربه كانه يراه فان لم يكن يراه فان الله يراه فيناجى ربه بتلاوة كتابه ويركع خضوعا ويسجد تذللا وخشوعا فتتهذب أخلاقه ويجعل الله له من نفسه واعظا يأمره وينهاه فتنهاه صلاته عن الفحشاء والمنكر . ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر

(٢) قال الاسنوى « والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية الى آخره » اشار بذلك الى أن في الانسان قوى أودعها الله فيه فأودع فيه بمقتضى حيوانيته قوة الشهوة ليميل بها الى ما يلائمه وينفعه فيجلبه لنفسه والقوة الغضبية السبعية يدافع بها عن نفسه وجعل لكل واحدة منها حدا متوسطا بين جانبى الافراط والتفريط وحظر عليه كلا الطرفين وأمره بالحد الوسط بينهما وهو العدل

حصلت لها السعادات الأخروية. وأما الاقناعى فمثل له في المحصول بتعليل الشافعى الآخذ طرفا من كل منهما وأودع فيه قوة عاقلة بمقتضى كونه ذا نفس ناطقة وروح نورانية ملكية ربانية فالصوم يكسر الشهوتين الاوليين اى فتقوى القوة العاقلة فتوقف كلا منهما عند حده ويذوق الصائم الم الجوع والعطش فيرحم الفقراء ويتعود بالصوم على حكم النفس وكبحها عن شهواتها وميلها للخبائث فتزكو وتطهر وتحل فيها روح الهداية فتنشط الجوارح للعبادات وامتثال المأمورات واجتناب المنهيات وكذلك شرعت الزكاة لسد حاجة الفقراء « انما الصدقات للفقراء والمساكين » الآية وقد روى « خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم » ولا يخفى مايترتب على سد حاجة الفقراء من المصالح الاخروية بنيل الثواب والمصالح الدنيوية من منع الاعتداء على الاموال فان السارق انما يسرق غالبا لحاجة وقاطع الطريق انما يقطعها لحاجة والغاصب انما يغصب المال لحاجة وهكذا وانما تمتد يد الفقراء الى مال الاغنياء لحاجة الفقراء الى ذلك فاذا اعطى الفقراء حقهم في اموال الاغنياء قلت اوانعدمت مطامعهم في أموال الاغنياء وكذلك الحج انما شرع ليجتمع جميع المسلمين في صعيد واحد ويتعارفوا في عرفة ويعرف كل واحد منهم حاجة الآخر فيتعاونوا على مصالحهم العامة الهامة المشتركة بينهم وليظهر في هذا المكان المقدس مساواة الجميع فيتساوى السيد مع العبد والفقير مع الغنى والملك مع الرعية ويكون الكل كأنهم في يوم المحشر فيذكرون ما فيه من الهول الذى يجعل الولدان شيبا فيعدل الملك في رعيته وتطيعه رعيته في غير معصية الله تعالى ويرحم الكبير الصغير ويوقر الصغير الكبير. وقد علمت مما قدمناه مايتعلق بالايمان والعقائد من الحكم والفوائد وهذه هى القواعد التى بنى الاسلام عليها فالايمان بالله وكتبه ورسله ـ خصوصاً واسطة عقدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين ـ وبكل ماجاء به رسولنا عليه الصلاة والسلام وعلم من دينه قطعا وباليوم الآخر هو رأس المال وبضاعه ينهدم الاسلام من اسه وينقلب على رأسه. وأما الصلاة فهى عماد الدين فكما لا تقوم الخيمة بلا عماد لايقوم الدين بدون اقامة الصلاة. فمن

رضى الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه الكلب والخنزير (١) والمناسبة أن كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن به فى الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه أنه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة (٢)

أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد أضاع الدين . ولاثواب له فى شىء مما يفعله من الطاعات ولايقبل الله منها شيئامادام تاركا للصلاة فهى فى المرتبة الثانية لمرتبة الايمان وهي الفارق بين المؤمن والكافر فى الباطن والظاهر فقلّ ان يترك الصلاة من فى قلبه ذرة من ايمان صحيح .

(١) قال الاسنوى « واما الاقناعي فمثل له فى المحصول بتعليل الشافعى رضي الله عنه الخ » الاقناعى كما يؤخذ مما يأتى وصرح به فى تكملة الابهاج للتاج هو الذي يظن مناسبته في بادىء الرأى واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب اهـ . وظاهر قول الاسنوي بتعليل الشافعى الخ ان الذى علل بذلك وقاس الكلب هو الامام الشافعى رضى الله عنه لكن ظاهر قول التاج السبكى فى تكملة الابهاج مثل تعليل بعض اصحابنا تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقاس الكلب الخ ان المعلل والقائس بعض الاصحاب لا الامام الشافعى رضى الله عنه .

(٢) قال الاسنوي « فهذا وان كان يظن فى الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا الخ » اقول قال التاج السبكى في تكملة الابهاج كذا ذكره الامام ولقائل أن يقول لا نسلم ان المعنى بكونه نجساً منع الصلاة فيه بل ذلك من جملة احكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب اذلاله ليس باقناعى . ثم مثال هذا استدلال الحنفية على قولهم اذا باع عبداً من عبدين أو ثلاثة يصح ، والغرر القليل تدعو الحاجة اليه فاشبه خيار الثلاث فان الرؤساء لايحضرون السوق لاختيار المبيع ، فيشترى الوكيل واحدا من ثلاثة ويختار الموكل مايريد فهذا وان تخيلت مناسبته أولا فعند التأمل يظهر بانه غير

قال « والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط الصلاة أو جنسه فى جنسه كايجاب حد القاذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد أقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وان لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك » أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدها أن يلغيه الشارع (١) أى يورد الفروع على عكسه فلا اشكال فى انه لا يجوز التعليل به ولهذا

مناسب لانا نقول لاحاجة الى ذلك لانه يمكنه ان يشترى ثلاثة فى ثلاثة عقود ويشترط الخيار فيختار منها مايريد اه . واقول قد علمت مما قدمناه قريباً ان الحنفية لايقبلون التعليل بالاخالة ولو لم تكن اقناعية وانما يقبلون التعليل بما اتفق الكل على قبوله وهو ما اعتبر الشارع نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه فكيف يعقل أنهم يقبلون التعليل بما يتخيل مناسبته فى بادىء الرأى . واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب فما قاله التاج رحمه الله تعالى ونسبه للحنفية من تعليل الحكم الذى قالوه بهذه العلة غير صحيح ولكن الحنفية يقولون اى فرق بين ان يشترى العبيد الثلاثة بعقد واحد ويجعل المشترى لنفسه الخيار فى ذلك فيردها كلها أو أحدها وبين ان يشتريها بثلاثة عقود فشراؤها بعقد واحد مع الخيار للمشترى فى كلها او بعضها صحيح بلا شك وكذلك شراؤها بعقود مع الخيار للمشترى فى كلها أو بعضها صحيح أيضا ولا يفرق بين هذا وهذا الا بكون الاول عقداً واحداً والثانى عقود متعددة وهذا الفرق لايؤثر لافى العلة ولا في الحكم بحال من الاحوال فليبحث التاج السبكى رحمه الله تعالى عمن علل بالمناسب الاقناعى من القائلين بقبول التعليل بالمناسب واعتبار الاخالة فان هؤلاء هم الذين يوجد عندهم قياس اقناعى ومناسب ليس باقناعى واما الحنفية فلا يقبلون الا التعليل بالمؤثر وهو ما اعتبره الشارع على وجه ما تقدم وقبله جميع الائمة .

(١) قال الاسنوى « الوصف المناسب على ثلاثة أقسام احدها أن يلغيه

أهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع فى نهار رمضان على المالك فانه وان كان أبلغ في ردعه من العتق لكن الشارع ألغاه بايجابه الاعتاق

الشارع الخ » أقول المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه ان اعتبر عين الوصف فى عين الحكم بنص أو اجماع كالطواف فى طهارة سؤر الهرة او كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على غير رأى أبى حنيفة وأبي يوسف فان حرمة الخمر عندهما لعينها غير معللة بالسكر فهو المؤثر كما فى جمع الجوامع ومسلم الثبوت وهذا القسم هو الذى قال فيه المصنف المناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر فى الحرمة وقال فيه الاسنوى احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة الخ وتعبير جمع الجوامع ومسلم الثبوت وغيرهما باعتبار عين الوصف في عين الحكم لايخالف تعبير المصنف والاسنوى باعتبار النوع فى النوع لان من لم يعتبر التغاير في الوصف والحكم بتغاير المحل عبر بالعين ومن اعتبر التغاير علل بالنوع ولذلك قال الكمال فى تحريره بعد ان عبر باعتبار العين فى العين وقد يقال نوعه فى نوع الحكم نفيا لتوهم اعتبار الوصف مضافا الى المحل اه موضحا وان اعتبر ثبوت الحكم مع الوصف في الاصل من غير اعتبار عينه فى عينه فان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف فى جنس الحكم أو اعتبر جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه في جنسه فهو الملائم وهذا هو الذى ذكره الاسنوى في الاقسام الثلاثة غير الاول وان لم يثبت اعتبار الوصف لاعينا في عين او جنس ولا جنسا في جنس أو عين بنص ولا اجماع ولكن ثبت اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتب الحكم عليه فى المحل قال في مسلم الثبوت وهو الغريب فالغريب هو الوصف الذى لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عين الوصف فى عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط ولكن لم يثبت اعتباره لاعينا في عين أو جنس أوجنسا فى جنس بنص ولا اجماع وقد عده الكمال في تحريره من قسم الملائم ومثل له بقياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بجامع الصغر فان عين الصغر اعتبر فى جنس الولاية لاعتباره في جنس الولاية باعتباره فى ولاية المال لثبوتها له بالاجماع ففى هذا المثال ثلاثة محال الاصل وهو نكاح البكر

ابتداء فلايجوز اعتباره كما قلناه . وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك[1] الثاني أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على

والفرع وهو نكاح الثيب ومحل الجنس وهو المال وقد ثبت اعتبار الوصف علة في محل آخر وهو المال لافى عين حكم الاصل وهو نكاح البكر الصغيرة لوقوع الخلاف في أن العلة في جواز انكاحها للاب هو الصغر اوالبكارة أولهما جميعا فقد ظهر من هذا ان الملائم قسمان احدهما وصف ثبت اعتبار عينه مع عين الحكم في الاصل بمجرد ترتب الحكم على وفقه وهو ماسماه في مسلم الثبوت بالغريب والثانى هو ماقدمناه قبله ومافي جمع الجوامع يوافق مافى التحرير . فكان عليه المعول ولذلك تبرأ صاحب الرحموت من ذلك فقال كذا قالوا للاشارة الى ان صاحب التحرير وغيره عدوا هذا القسم من الملائم والغريب هوما الغاه الشارع كما صرح بذلك الجلال المحلى على جمع الجوامع .

(١) قال الاسنوى « وقد انكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك الخ » اقول يحيى بن يحيى هو امام أهل الاندلس في عصره ترجمه المقري فى نفح الطيب وغيره ترجمة واسعة ارتحل الى الامام مالك وأخذ عنه ثم قدم الاندلس وحصلت له حظوة تامة عند ملوكها. والملك الذي أفتاه هو عبد الرحمن بن الحكم الاموى واقع جارية له فى شهر رمضان. وسأل يحيى فقال تصوم شهرين متتابعين . ولما سئل عن حكمة مخالفته لامام مذهبه الامام مالك وهو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم ويعتق فحملته على اصعب الامور عليه وهو الصوم نظرا الى حاله فناسبه التكفير بالصوم . قال القرافى وهو الاوفق بكون مشروعية الكفارات للزجر ولم يفته يحيى على انه أمر لايجوز غيره اه . أى فكانه أفتاه على مذهب مالك . والقول بان الشارع ألغى هذا الوصف بايجاب الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره لا يقول به مالك ولا الامام يحيى ابن يحيى لما علمت ان مذهب مالك هو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فلا وجه للانكار على فتوى هذا الامام مع انه افتى باحد الواجبات على مذهبه وأما ماقيل ان الامام يحيى بن يحيى انما افتى الملك المذكور لعلمه انه لو رد ماعليه من

وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومئ اليها والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف : أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم[١] كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ والى هذا أشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه أي اعتبر النوع في النوع وانما أهمل التصريح به لكونه يعلم مما بعده . واعلم أن المصنف فى التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل[٢] ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لايوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا يصدق عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضرراً[٣] الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس

المظالم أصبح فقيراً لايكفر الا بالصوم فينافيه ما أجاب به الامام يحيى بن يحيى عند سؤاله عن حكمة مخالفته لمذهب امامه والظاهر ان السائل اعتبر فتواه باحد الامور الثلاثة على التعيين مخالفة لمذهب مالك وان الجواب اقتضى انه لم يخالف وانما عين احد الواجبات دون غيره للحكمة التى قالها وبه تسقط الكفارة حتما لان ذلك حكم الواجب المخير وهذا مذهب مالك .

(١) قال الاسنوى « احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة فى نوع الحكم الخ » هذا هو الوصف المسمى بالمؤثر .

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان المصنف فى التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب للتحريم الخ » اقول حفظ العقل هو المقصود من مشروعية حكم الحرمة وترتبها على السكر وأما نفس السكر فهو علة الحرمة التى بها يزول العقل فحفظ العقل هو العلة الباعثة على تحريم الخمر لما فيها من السكر المزيل للعقل ففى التقسيم الاول جعل الوصف المناسب هو حفظ العقل باعتبار كونه المقصود من الحكم وهنا جعل السكر هو العلة باعتبار انه العلة المقتضية لتحريم الخمر وعليها مدار القياس

(٣) قال الاسنوى « لان نفس السكر لا يصدق عليه الى آخره » تقدم الاعتراض بنظير هذا فى جعل القتل العمد العدوان وصفا مناسبا وتقدم جوابه بأنه من حيث ما ترتب عليه من مشروعية الحرمة وحفظ النفس يصدق عليه أنه جالب

الحكم[1] واليه أشار بقوله « او فى جنسه » وتقريره أن يعتبر الشارع النوع فى الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه أخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم فى ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها له فى الجنسية وان خالفه فى النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريمهما نوعا واحدا . الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم واليه أشار بقوله أو بالعكس وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثانى نوعا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة الى المسافر والحائض فهو نوع واحد . الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال على رضى الله عنه في شارب الخمر أرى أنه اذا شرب هذى واذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شربا بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطء في التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التى هى جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذى هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لان اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد هو المناسب المرسل[2] كما ستعرفه . ثم

نفعاً . هكذا هنا من حيث يترتب عليه الحرمة وحفظ العقل يصدق عليه انه جالب نفعا

(١) قال الاسنوي « الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف الى آخره » هذا القسم والقسمان بعده هو المسمى الملائم

(٢) قال الاسنوى « والمراد بالجنس هنا هو الجنس القريب لان اعتبار الجنس البعيد الى آخره » أقول حاصل الكلام أن المعتبر فى المؤثر اعتبار العين فى العين

﴿ تابع الحاشية ﴾

وفى الملائم اعتبار العين فى الجنس أو الجنس فى الجنس أو فى العين والمراد فيه الجنس القريب والمراداعتبار الجنس القريب ولو فى الجملة ليشمل ما اذا كان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف فى عين الحكم هو ترتب الحكم على وفقه بان يترتب الحكم معه فى المحل لكن لا نقول انه اعتبر بالترتب ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو اجماع فى الجملة وانما كان فى الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه فى جنسه أو عينه فى جنسه أو عكسه فقد وجد له أصل معتبر يشهد له بالاعتبار وقولنا فى الجملة هو معنى قولهم ولو باعتبار جنسه أى القريب فان لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد فهو المرسل أما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد فى عين الحكم أو عينه فى جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب فى جنس الحكم البعيد فلا خلاف فى رده نبه على ذلك السعد فى التلويح وغيره وعليك بالتلويح ففيه الامثلة والضابط الذي يجب مراعاته ماقاله السعد فى التلويح ان المذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لايصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا لان يكون علة للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحيته لان يكون علة للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لايقبل مالم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لايجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا ومخيلا أي موقعا خيال الصحة فى القلب عند اصحاب الشافعى فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز اه . وبهذا يندفع ماقيل ان المناسب هو الوصف الذي طريق معرفته المناسبة لا النص والاجماع فكيف ينقسم الى ما يعتبر بالنص والاجماع والى غيره . وحاصل الدفع ان اعتبار الشارع له بالنص أو الاجماع لايخرجه عن كون طريقه فى ذاته هى المناسبة لان اعتبار النص أو الاجماع انما هو في كونه

اعلم أن للجنسية مراتب (١) قال في المحصول فأعم أوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف فأعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضرورى . وقوله « لان الاستقراء » هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره أن المناسبة في هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة الى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان (٢)

مؤثرا لا في كونه مناسبا

(١) قال الاسنوى « ثم اعلم ان للجنسية مراتب الخ » أى وعلى حسب هذه المراتب يكون قرب الجنس وبعده فاعم الاوصاف الحكم فاذا كان القياس متعلقا بانواعه التى تحته مباشرة كان جنسا قريبا ثم يليه الوجوب واخواته فاذا كان القياس متعلقا بانواعه التى تحته كان قريبا والحكم بعيدا وهكذا وبهذا تعلم وجه الترتب الذى ذكره بقوله « فما ظهر تأثيره في الفرض اخص الخ » .

(٢) قال الاسنوى «ويعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان » قد علمت أنه لاخلاف في الحقيقة وانه متى ثبت من طريق الشرع حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره واعتبره الشارع باحد الاعتبارات السابقة كان ذلك الوصف هو علة الحكم اتفاقا وان لم يثبت اعتباره كما ذكر ولكن كان تخيلا اي موقعا خيال الصحة فى القلب كان علة عند الشافعية واما كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك أو بالتفضل والاحسان منه تعالى فذلك بحث يتعلق بعلم الكلام ولا يتعلق منه باصول الفقه شىء ولا يهم المجتهد البحث فيه بل الذى يهم المجتهد هو معرفة القياس الصحيح الجائز العمل به والواجب العمل به وهذا القدر يمكنه الوقوف عليه بقطع النظر عن كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك او بالتفضل والاحسان رحمة بعباده

لاعلى سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزلة وحينئذ فحيث ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى . وقال الامام فى المعالم انه لايجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد[1] . وقوله « وان لم تعتبر » هو بالتاء بنقطتين من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه وأشار بهذا الى القسم الثالث[2] وهو المناسب الذي لايعلم هل اعتبره الشارع أو الغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف يأتي مبسوطا في الكتاب الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفا مصلحيا[3] والافعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار

---

(١) قال الاسنوي « وقال الامام فى المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام الى آخره » قد علمت حقيقة الحال وان ما منعه من منع التعليل غيرما اجازه من أجاز التعليل وان الخلاف لفظي فلا نعيده

(١) قال المصنف « وان لم تعتبر » أى اذا لم يعتبر الشارع المناسبة بالترتيب السابق . ولذلك قال الاسنوى « وأشار بهذا (أى بقوله وان لم تعتبر) الى القسم الثالث » فحاصل الكلام هنا انه لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد ولم يعلم الغاؤه من قبل الشارع فهذا هومحل الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد فى عين الحكم أو باعتبار عينه فى جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فقد قدمنا انه لا خلاف فى رده كما نبه عليه السعد فى التلويح وغيره.

(١) قال الاسنوى « قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا الخ » أقول المراد من هذا الكلام ماقدمناه عن فخر الاسلام من انه لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بان يثبت اعتباره من قبل الشارع باحد الاعتبارات السابقة عند الحنفية أو بذلك وبكونه مخيلا أى موقعاً خيال الصحة في القلب عند اصحاب الشافعي

و لاجل ماذكره أهي الامام عبرعن المناسب المرسل بأنه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي

كما قدمناه قريبا ومعنى قوله والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار اهـ. انهذا العموم يدخل فيه المرسل الذي فيه الخلاف ان اعتبر فيه الجنس البعيد دون القريب والحاصل ان المناسب اقسام الاول مناسب ثبت اعتبار الوصف للحكم باحد الاعتبارات الاربعة السابقة وهذا متفق على قبوله ووجوب العمل به . الثاني مناسب مخيل أى موقع خيال الصحة في العقل وهذا قبله أصحاب الشافعي ومالك وأحمد ولم يقبله الحنفية . وهذان القسمان بمامنهما ما قبله الشافعية هما المذكوران في كلام صاحب جمع الجوامع وشرحه الجلال بقولهما ثم المناسب من حيث اعتباره اقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فالمؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر فيه وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بهما أى بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه اي الوصف حيث يثبت الحكم معه ولو كان الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه أي جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو اجماع كما يكون باعتبار عينه في جنسه أو العكس كذلك الأولى من المذكور كما اشار اليه بلو فالملائم لملاءمته للحكم فاقسامه ثلاثة اهـ . وأقسامه الثلاثة كما يؤخذ من الامثلة التي ذكرها الجلال المحلي اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس . واعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في العين . واعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في الجنس وهذا الاخير هو المذكور في كلام المصنف بعد سرد القسمين قبله بالأولى منه فالمراد من قول جمع الجوامع بل بترتيب الحكم على وفقه ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بان ثبت الحكم معه في المحل لكن لانقول انه اعتبره بالترتيب ودل عليه الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بنص او اجماع في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه فى جنسه وهو القسم الذى ذكره جمع الجوامع بعد لو أو على عينه في جنسه أو عكسه . وهذان القسمان قد اشار اليهما صاحب جمع الجوامع بلو وعلى

فسرنا به كلام المصنف للمرسل[1] وهو أن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به الآمدى وكذلك المصنف فى الغاية القصوى وقال ابن الحاجب المرسل هو الذى لم يعتبره الشارع سواء علم أنه الغاه أم لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء[2] وإنما حملنا كلام

كل حال فالوصف له اصل معين يشهد له بالاعتبار وقولنا في الجملة هو معنى قول جمع الجوامع ولو باعتبار جنسه في جنسه فان الثابت بذلك ليس اعتبار عين الوصف في عين الحكم ولذلك قال الجلال حيث يثبت الحكم معه فهو تقييد لتحقق الترتيب فاشار الى انه ان لم يثبت الحكم معه على وجه ما ذكر فلا ترتيب للحكم على وفقه فلا يستدل به عند الشافعية أيضا وهذا هو المراد بقول الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفا مصلحيا لان الاصل ان الوصف مناسب وشرطنا لكونه علة شروطا أخرى هى ماسمعت واما عموم كونه وصفا مصلحيا فلا يكفى وان كان مشهودا له بالاعتبار ولاجل هذا عبر الامام عن المناسب المرسل بانه المناسب الذى اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وذلك لان الاعتبار المذكور لم يكن معلوما بنص او اجماع في الجملة على الوجه الذى فصلناه فمراد الامام بالجنس الجنس البعيد كما تقدم والمراد بالجنس في اقسام الملائم الثلاثة هو الجنس القريب ليكون ترتيب الحكم معه بحيث يثبت الحكم معه دليلا على اعتبار عين الوصف في عين الحكم بواسطة ان النص والاجماع دل على اعتبار جنسه القريب فى جنسه كذلك او عينه فى جنسه القريب أو جنسه القريب في عينه . والحاصل ان المرسل الذي وقع فيه الخلاف هو الذى ثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او القريب في جنس الحكم البعيد واما اذا لم يعتبر في شىء مما ذكر فلا خلاف في رده كما قدمناه عن السعد .

(١) قال الاسنوي « وهذا التفسير الذى فسرنا به كلام المصنف الخ » أشار به الى ما وقع للشراح من الخبط والخلط فى تفسير كلام المصنف

(٢) قال الاسنوى « وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع الخ » أقول مراد ابن الحاجب بالمرسل الذى فسره بما ذكر المرسل بقسميه الشامل لما

المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه في الغاية وموافقا لما نقله عن مالك فان ما لكا لم يخالف في القسم الذي ألغاه الشارع

قال « والغريب ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملائم ما أثر جنسه في جنسه أيضا والمؤثر ما أثر جنسه فيه * مسئلة المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه » أقول هذا تقسيم للقسم الا ول وهو المناسب الذى علم اعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه فى نوع الحكم وجنسه الى الغريب والملائم والمؤثر . والمناسب الغريب هو الذى أثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم مؤثر فى حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملائم هو ما أثر جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر فى جنس

علم أن الشارع الغاه ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء وكلام المصنف قاصر على الثانى فقط وهو ما لم يعلم فيه من قبل الشارع اعتباره أو الغاؤه فلا تنافى بين ما قاله ابن الحاجب وبين ما قاله المصنف لان المصنف بصدد بيان الادلة المختلف فيها فاقتصر على هذا القسم ولم يتعرض للقسم الذى علم الغاؤه لان الاتفاق على عدم قبوله وقد صرح ابن الحاجب فى المنتهي أن المرسل نوعان ما علم الغاؤه شرعا وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وعدم اعتبار القسم الاول اتفاق كما قلناه وتفسير الامام شامل للنوعين لان كلا منهما لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه فى نوعه بالمعنى الذي قلناه سابقا والفرق بين النوعين ان احدهما علم الغاؤه من الشارع فاتفقوا على رده ويسمي هذا القسم بالغريب أيضا ولذلك قال فى جمع الجوامع وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به قال الجلال ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار ثم قال صاحب جمع الجوامع والا فهو المرسل وقد قبله مالك اه فاقتصر على ان المرسل هو ما جرى فيه الخلاف ولا مانع من أن

القصاص وهو العقوبة قال الآمدى وهذ القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فمختلف فيه والمؤثر هو ماأثر جنسه فى نوع الحكم لاغير كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف مافى أصليه الحاصل والمحصول[1] فاما المحصول ففيه قبيل الكلام على الشبه أن المؤثر هو ماأثر نوعه

البيضاوي لا يطلق المرسل الا على ما فيه الخلاف وهو ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه . والحاصل ان فريقا جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وفريق جعل المرسل ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه والغريب ما علم الغاؤه كصاحب جمع الجوامع وفريق كصاحب مسلم الثبوت جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وقسم هذا الاخير الى قسمين فقال وان لم يعتبر أصلا فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم فان لم يعلم فيه اعتبارات الملائم فهو الغريب من المرسل وهو المسمى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك وقد فسر الكمال بن الهمام في تحريره قسم الغريب بانه الوصف الذى لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عينه فى عين الحكم بترتيب الحكم عليه في المحل وهذا صريح في ان الغريب فيه ترتيب عين الحكم على عين الوصف من الشارع لكن لم يثبت اعتباره لا عينا في عين أو جنس ولا جنسا فى جنس أو عين بنص او اجماع بخلاف المرسل فانه لم يوجد فيه شيء مما ذكر وهذا كله اختلاف فى العبارة والتقسيم والا فالمعول عليه عند الجمهور هو الضابط الذي ذكرناه عن فخر الاسلام

(١) قال الاسنوي «هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما فى أصليه الحاصل والمحصول الخ» أقول ومثل ما فى الاسنوي فى تكملة الابهاج للتاج فانه قال بعد ان قال وعبارات المصنفين فى التعبير عن هذه الاقسام مضطربة والامر فيه قريب لكونه أمرا اصطلاحيا ونحن نأتي بما ذكر المصنف ونشير الى تكميل من كلام غيره فنقول الوصف الى آخره وذكرمثل ما قاله الاسنوى قال ما نصه واما الامام فانه قال تعريف الغريب والملائم ما قاله المصنف وقال فى المؤثر عكس مقالته فجعله ما يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون غيره الى آخر ماقاله وزادعليه الاسنوي أن صاحب الحاصل قال ان المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس

في جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضاحه وهذا عكس ماذكره المصنف وأما الحاصل ففيه في الموضع المذكور أيضا أن المؤثر هو ماأثر جنسه في جنس الحكم والظاهر أنه أشتبه عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضا هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذى اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه علة أو بقيام الاجماع عليه فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظران اعتبر عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنسه فهو الملائم وان اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب . واذا علمت هذا علمت انه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملائم وموافق له في الغريب وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب * واعلم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه اما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما قال الآمدى والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب ألقابا ثلاثة منها وبقى منهاقسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقبهما أحدهما أن يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة في مظنونها على ماسبق ايضاحه وتمثيله بشرب الخمر قال في الاحكام وهو من جنس المناسب الغريب والثانى أن يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه وقوله « مسئلة الخ » اعلم ان الوصف اذا كان مشتملا على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا

الحكم و نقل البدخشى ان الفنري اختار ما في المحصول من أنه الوصف المؤثر في جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فلعله كان هكذا « والمؤثر ما أثر في جنسه » ثم قال والحق ان المؤثر هو ما ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم بنص او اجماع على ما نص عليه الاستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وليس هو ما قاله في المحصول ولا في الحاصل وهذا الذى قاله البدخشى انه الحق هو ما جرى عليه في جمع الجوامع وزاد عليه شارحه الجلال وجرى عليه في مسلم الثبوت واما الملائم والغريب فقد قدمنا قريبا شيئا يتعلق بهما والمعول عليه في

لبطلان مناسبته للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح [1]

ذلك هو ما ذكره في جمع الجوامع وشرحه للجلال وكل هذا طريقة الشافعية وأما الحنفية فالمؤثر عندهم هو الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول الذى ظهر تأثيره شرعا بأن يكون لجنس الوصف تأثير فى عين الحكم أو جنسه أو تأثير لعين الوصف فى جنس الحكم أو عينه ولا بد في هذا الاعتبار والتأثير عندهم من ثبوته بالنص أو الاجماع وعلى هذا فالفرق عندهم بين العلة المؤثرة اي المستنبطة والعلة المنصوصة اعتباري فقط فانها باعتبار انها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة ومستنبطة وهذه الاربعة هى بسائط وقد يتركب بعض الاقسام مع بعض وينحصر المركب في أحد عشر قسما ستة ثنائية واربعة ثلاثية وواحد فقط رباعي واقتصر في مسلم الثبوت على مثاله لكون هذا القسم جامعا للاقسام كلها فمثاله جامع لأمثلة الكل ومثله بالسكر فانه اعتبر مؤثرا فى حرمة المسكر لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة الاعم من السكر وغيره اعتبر مؤثرا في حرمة المسكر بالنص والاجماع قال تعالى « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر » الآية ثم السكر ايضا اعتبر في حرمة كل موقع فى العداوة وهو جنس لحرمة المسكر فانها أخص من حرمة موقع العداوة وموقع العداوة الذي هو جنس السكر اعتبر فى حرمة القذف وهى نوع آخر من أنواع موقع العداوة كما اعتبر هذا الجنس فى حرمة شرب المسكر وان اردت باقى الاقسام وامثلتها فعليك بشرح مسلم الثبوت وغيره من المطولات ومتى علمت أن عبارات المصنفين من الشافعية مضطربة كما قال التاج فى تكملة الابهاج وكما قال في مسلم الثبوت بعد ان ذكر تقسيم الشافعية وقال وهذا ما عولنا عليه مما كتب الشافعية وقد اختلفوا اختلافا كثيرا اه وجب عليك أن تتحرى الصحيح من هذه العبارات وقد بينا لك أن اصحها واقربها للضبط ما جرى عليه في جمع الجوامع واقره عليه شارحه الجلال

(١) قال الاسنوي « فيه مذهبان حكاهما في الاحكام الخ » أقول اعلم أن الكلام ههنا فى مقامين : الاول ان المفسدة تبطل المناسبة

أحدهما وهو المختار عندابن الحاجب أنها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الامام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقى نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية مافي الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا

قال « الخامس الشبه . قال القاضى المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل مالم يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد . واعتبر الشافعى المشابهة في الحكم وابن علية في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضى مطلقا. لنا انه يفيد ظن وجود العلة فثبت الحكم. قال ماليس بمناسب فهو مردود بالاجماع. قلنا ممنوع»

أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا

وتعدمها وبه قال قائلو انخرام المناسبة وهذا ضروري البطلان لان المفروض كون الوصف مناسبا مشتملا على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة ، ولا شك ان الواقع لا يرفع فاشتماله على مفسدة لا يبطل ولا يعدم ما اشتمل عليه من المصلحة بلا ريب . الثاني أن المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة مع المفسدة و هو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية ، واما ماذكره الاسنوي من ان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق الخ فلا يدفع قول القائلين ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة معها لانهم لايدعون ان المفسده تعدم المناسبة والمصلحة وتصيرها عدما حتى يؤدى الى انقلاب الحقائق بل يقولون اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد من الحكيم كل البعد ، وما ذكره الاسنوي لا يبطل هذا بل الذى يفي ببطلانه ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ماهو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم ان يوفى حقهما اذ لا مانع من ذلك . اذ المانع الذى يخل هو التضاد وهو غير مانع عند اختلاف الجهة وهو مختار الحنفية . وفرعوا على ذلك صحة النذر بصوم

في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولـكن ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهودون المناسب وفوق الطردي ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه. ومثاله قول الشافعى في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدى عن أكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضي أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه

يوم العيد فانه من جهة كونه صوما منسوبا لله تعالى كاسرا للشهوة البهيمية فيه مصلحة فأثر فيه النذر فوجب به ومن جهة كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام واما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة اللازمة للوصف فمحل اتفاق وذلك لشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شأن الحـكيم اهدار خير كثير لشر قليل بل اذا تأملت افعال العباد فلا تجد منها فعلا هو مصلحة من كل وجه او مفسدة من كل وجه . واستدل للقول بعدم انخرام المناسبة والمصلحة بالمفسـدة راجحة او مساوية بان مصلحة الصلاة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا لاجمع الكل على حلها واذا لم تكن تلك المصلحة راجحة على المفسدة فاما ان تكون مرجوحة والمفسدة راجحة أو مساوية وقد اعتبرت المصلحة حتى جازت تلك الصلاة . وأجاب الآخرون بان المفسدة هنا غير لازمة للمصلحة بل ههنا وصفان الصلاة والغصب والاول فيه مصلحة لاغير والثانى فيه مفسدة لاغير واستدل القائلون بالانخرام بانه لو لم تنخرم المصلحة بالمفسدة لبقيت المصلحة معتبرة مع المفسدة ولا اعتبار للمصلحة مع وجود مفسدة معها تساويها أو راجحة عليها وأجاب الاولون بان بطلان اعتبار الشارع المصلحة مع وجود المفسدة معها راجحة أو مساوية ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر ولو سلم بطلان اعتبار المصلحة لايدل على انتفاء المقتضى حتى لا يبقى المناسب مناسبا بل يجوز أن يكون مناسبا ولكن تخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر .

بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه[1] كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه

(١) قال الاسنوى « وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه الى آخره » وهذا وما قاله بعضهم من أن الوصف الذى لاتظهر مناسبته الى آخر ماتقدم متقاربان ولذلك قال فى مسلم الثبوت جامعا بينهما وهو ماليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وذلك بالتفات الشارع اليه فى بعض الاحكام اه وذلك لان كلا من القولين مصرح بعدم مناسبة الوصف بالذات للحكم وان المناسبة بالتبع غير ان أبا بكر صرح بذلك والبعض أشار الى ذلك بقوله ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فكان مناسبا لالذاته ل بالتبع وجمع بينهما صاحب مسلم الثبوت كما ذكرناه وفسر التبعية بايهام المناسبة أخذا من التفات الشارع اليه فى بعض الاحكام كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فلولا ان الطهارة عبادة والشارع اشترط النية فى العبادة ماكانت الطهارة تناسب وجوب النية فهى ليست مناسبة بالذات بل هى مناسبة بالتبع بواسطة التفات الشارع الى ذلك فى بعض الاحكام وهو الصلاة المقصودة بالذات التى وجبت فيها النية اجماعا فمعنى قول القاضى بل ناسب بالتبع انه لايناسب بنفسه بل يقتضى أمرا مناسبا للحكم فالطهارة انما كانت مناسبة للحكم لاقتضائها من حيث التقرب الى الله وصف العبادة المناسب لاشتراط النية وهذا بعينه التفات الشارع الى الوصف فى بعض الاحكام وكذلك قولنا ازالة الخبث طهارة تراد لاجل الصلاة فيتعين فيها الماء ولا يجوز فيها مائع آخر قالع لعين النجاسة كازالة الحدث لكونها أيضا طهارة مرادة للصلاة ليس هذا مناسبا بالذات لوجوب الماء وانما يناسب ازالة ماهو نجس، فاذا التفتنا الى أن الشارع اعتبر فى ازالة الحدث وجوب الماء والحدث نجس توهمنا أنه مناسب لوجوب الماء فى الخبث لكن فى الحدث لم تكن ازالة النجاسة الا بالتعبد وذلك بالماء بخلاف الخبث فان ازالته بازالة عينه فكانت الطهارة من حيث ذاتها لاتناسب وجوب الماء فليست مناسبة بنفسها لكنها تقتضى أمرا مناسبا وهو اقتضاؤها

طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لا شترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد[1] كاستدلال

من حيث هي قربة الى الله وصف التعبد وذلك انما كان بالتفات الشارع لها في بعض الاحكام كازالة الحدث فهو ليس بعلة ولا مسلك عند الحنفية وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وأبو اسحاق الشيرازي كلهم من الشافعية وأما سائر الشافعية فبعضهم قالوا انه علة وليس بمسلك بل اذ ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية وأكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يغني من الحق شيئا . ثم اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال الشبه أيضا لأشبه وصفين موجودين في فرع تردد بهما بين أصلين كالآدمية والمالية ثابتين في العبد المقتول تردد بهما بين الحر لان الآدمية تقتضي كون دمه أشرف مثل شرافة الحر فتؤخذ ديته كما تؤخذ دية الحر لو قتل خطأ وبين الفرس مثلا باعتبار المالية فان المالية في كل منهما فيحكم بان العبد مثل الفرس فتؤخذ قيمته بالغة مابلغت كما تؤخذ في الفرس المتلف والعبد المقتول بالحر أشبه لان المشاركة أكثر فانه مؤمن داخل في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله فكان مبقى في حق الدم شرعا على آدميته مثل الحر الا انه عند أبي حنيفة ومحمد ديته قيمته ولا يزاد على عشرة آلاف درهم الا عشره ولا يقاس على الفرس حتى تؤخذ قيمته بالغة مابلغت كما ذهب اليه أبو يوسف والشافعي نظرا الى انه كسائر المملوكات وهذا المعنى ليس مما نحن فيه

(١) قال الاسنوي « وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد الى آخره » قال البدخشي المردود اتفاقا اه وقال التاج في تكملة الابهاج ولا يناسب مطلقا فهو الطرد وهو حكم لا يعضده معنى ولا شبه كقول بعضهم الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن الى آخره ومن ذلك تعلم ان ما نسبه

المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله انه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياسا على الماء فى النهر فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه [١] وان لم يعلم اعتبار

الاسنوى للمالكية من استدلالهم بالطرد ليس على ماينبغى بل ذلك لغير المالكية ممن لا يعتد بهم

(١) قال الاسنوى « وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم ان علم الى آخره » أى في الشرع ومثل له البدخشى بما يقال الطهارة من الخبث لاتجوز الا بالماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فان هذا الوصف لايناسب تعيين الماء لكن فى الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذى هو أعم مما يراد للصلاة ومايراد لمس المصحف أو الطواف فى الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبهياً لانه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه فى جنسه اه كما ان على ماقاله القاضى انما سمى بذلك اما لانه يشبه الطردي من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه واما لأن عدم مناسبته للحكم بالذات يقتضى ظن عدم العلية ومناسبته بالتبع ظن العلية فاشتبه الامر فيه وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة وان لم يرد الشرع والمناسب بالتبع بخلاف اه من البدخشى ولعل هذا البعض من القائلين بالاخالة كما هو واضح ولاشك ان هذا المثال الذى مثل به البدخشى فى هذا القول هو بعينه مامثل به الاسنوى للشبه على قول البعض الاول حيث قال ومثاله قول الشافعي فى ازالة النجاسة الى آخره ويصدق على هذا القول الثالث أنه غير مناسب بذاته بل بالتبع لجنسه القريب ويصدق عليه أيضا انه ليس بمناسب ويتوهم أنه مناسب بواسطة التفات الشارع اليه واعتباره فى جنسه القريب لجنس الحكم ولكن عند التأمل يظهر انه غير مناسب كما بينه الاسنوى في التمثيل للقول الاول فكانت الاقوال الثلاثة متحدة فى المعنى والخلاف بينها فى العبارة فقط والحاصل ان البعض الاول عرف الشبهى بانه الوصف الذى لا تظهر

جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطء الا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم . ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع [1] وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة وقد فسروه بانه الجمع بين

فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الف من الشارع التفات اليه فى بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى الشبه . وهذا التعريف يقتضى اننا اذا نظرنا الى التفات الشارع اليه فى بعض الاحكام نتوهم انه مناسب واذا نظرنا الى ذاته نقطع بانه غير مناسب فكان مناسبا بالتبع لا بالذات فوافق هذا التعريف تعريف الشبه على قول القاضى ولا شك ان التفات الشارع اليه انما يكون باعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب بالنظر الى بعض الاحكام فوافق تعريف الشبه على القول الثالث ومتى اعتبر الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم ولم يكن هو مناسبا بالذات للحكم كان مناسبا بالتبع بهذا الاعتبار لا لذاته وكان مناسبا لالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وهو ما اعتبر جنسه القريب فى جنسه القريب . وانما كان الصحيح انه مردود لما علمته من الضابط الذى تقدم نقله عن فخر الاسلام من أن مناسبة الوصف المذكور لذاته شرط فى كونه علة لانه بالمناسبة يصلح للعلية كالشاهد بكونه مسلما حرا بالغا عاقلا يصلح للشهادة ثم يعدل الوصف بعد ذلك اما بالتأثير كما يقول به الجميع أو بالاخالة كما يقوله أصحاب الشافعي فاعتبار الشارع للوصف باحد الاعتبارات الاربعة المارة انما تكون بعد كونه مناسبا للحكم وصالحا للعلية

(١) قال الاسنوى « فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن الى آخره » قد علمت انه لافرق فى الواقع بين التقسيمين ولذلك لم يرجح الامام ولا أتباعه شيئا من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب فلا خلاف بين التقسيمين في المعنى حتى يمكن أن يرجح أحدهما على الآخر

الاصل والفرع بما لايناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ولم يرجح الامام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضا. واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة[1] والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي فى القسم الثاني. وقوله « واعتبر الشافعى الخ » هو فرع آخر سماه الشافعى قياس الاشباه وأدخله المصنف فى مسئلة قياس الشبه[2] لان فيه مناسبة له. وحاصله أنه

---

(١) قال الاسنوى « واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب الى آخره » أقول قال التاج في تكملة الابهاج : واعلم أن تعبير المصنف عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد موافق لعبارة الامام واتباعه ومن قبلهم امام الحرمين والغزالى وغيرهما وعبر عنه الآمدى بالطردى بزيادة الياء وهو أحسن لان الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة وسيأتى ان شاء الله تعالى اه أقول قد علمت مما قدمناه انهم اختلفوا فى الشبه فقال الحنفية هو ليس بعلة ولا مسلك للعلة وبعض الشافعية قال انه علة وليس بمسلك وأكثرهم على انه مسلك من المسالك وهؤلاء الاكثر قد اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير منهم على انه مسلك ضعيف لايصار اليه مع امكان مسلك آخر وعلى هذا فمن قال انه علة فلا يأتى بالياء لان الوصف هو نفس الشبه ومن قال انه مسلك يأتى هنا بالياء لان الوصف هنا منسوب لمسلكه وهو الشبه لا نفس الشبه فهما عبارتان كل عبارة مبنية على قول وحيث جرى المصنف على أن الشبه مسلك فالاحسن كما قال التاج السبكى أن يأتى بالياء

(٢) قال المصنف «واعتبر الشافعي الى آخره» قال الاسنوى « هو فرع آخر سماه الشافعى قياس الاشباه الى آخره» أقول كلام الاسنوى صريح فى أن ذكر هذا الفرع خارج عن الموضوع وهو الشبه الذى فيه الخلاف وانما أدخله المصنف به استطرادا للمناسبة وقد قدمنا ما هو صريح فى ذلك وقال البدخشى وفى كون هذا المسئلة مما نحن فيه فيه كلام وهو انهم ذكروا انه قد يطلق الشبه على معنى

اذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة فان الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد ولهذا أوجب أحمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالاول وقال الامام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا سواء كان في الصورة أو الحكم. وقال القاضي أبو بكر لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقا . ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره

آخر وذلك ان الوصف الجامع لوصف آخر اذا ترددبهما الفرع بين أصلين يشاركهما في الجامع الا أنه يشارك أحد في أوصاف أكثر الحاقه به شبها كالنفسية والمالية في العبد المقتول فانه يتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبتين ترجح احداهما وليس من الشبه المقصود في شيء كذا ذكره المحقق اهـ فهذا صريح أيضا في انه ليس من موضوع الشبه الذي فيه الخلاف المذكور وان كانوا اختلفوا من وجه آخر هو أن الشبه الذي يغلب به ظن العلية هي المشابهة حكما أو صورة أو أعم فألحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمله ابن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع ان كلا منهما انسان مكلف وهو المشابهة في الصورة وذكر الفهري الخلاف في العبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أي قدر كانت الحاقا له بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره اذا تلف وابن علية يقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحرار اهـ . ولا يخفى ان ما قاله الفهري انما هو على طريق المثال والا فالخلاف كما انه في المقتول خطأ على الوجه الذي قاله الفهري هو أيضا في العبد المقتول عمداً في انه يجب القصاص كما يقول ابن علية أو القيمة كما يقول الامام الشافعي

فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالى في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد فى تعيين أحدهما

فلا فرق عند الامام الشافعي فى وجوب القيمة بين قتله عمدا أوخطأ ومذهب أبى حنيفة ومحمد فى الخطأ قد تقدم وفى القتل عمدا يقتل قاتله قصاصا كالحر ولكن قال التاج في تكملة الابهاج بعد انذكر ما يقتضى ان قياس غلبة الاشباه قسم من قياس الشبه : واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل احد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضى مطلقا ان الخلاف جار فيه وهذا الذى اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضى فى مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين والذى تحصل من كلامه فى هذا الكتاب ان فى قياس الشبه مذاهب: أحدها بطلانه . والثانى اعتباره ثم قال ان ذلك يؤثر عن الشافعى رضى الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الاصول وهذا الذى قاله القاضى قاله الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع وقال كلام الشافعى متأول محمول على قياس العلة فانه ترجح بكثرة الاشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الاشباه ثم قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار اليه مع امكان المصير الى قياس العلة . والثالث أن لا يعمل بالشبه الا بشرطين : أحدهما ما ذكرناه من عدم امكان المصير الى قياس العلة والثانى أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الاشباه . قال ومما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الاشباه الحكمية أولى ثم الاشباه الراجعة الى الصفة وذهب آخرون انه لا فرق بينهما وهذان مذهبان لم يتقدم لهما حكاية وأما الذي تقدم أن الشافعى يعتبر الحكم وغيره الصورة والامام ما يظن استلزامه وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وانما الخلاف عند القائلين بهما فى أن الحكم أولى وانهما مستويان وبهما يحصل فى قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه والثانى اعتباره فى

ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر فى البرهان قريبا منه أيضا . وكلام المحصول لايرد عليه شيء فانه نقل خلاف القاضى في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الامام بعد فراغة من تفسير الشبه قال

الحكم ثم في الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سواء والرابع اعتباره فى الحكم فقط والخامس اعتبـاره في الصورة فقط والسادس اعتباره فيما يظن استلزامه للعلة والسابع اعتبار غلبة الاشباه دون غيره ورأيت نص الشافعي رضى الله عنه فى الام في باب اجتهاد الحاكم وهو بعد باب الاقضية وقبل باب التثبيت فى الحكم وغيره قال رضى الله عنه ما نصه والقياس قياسان احدهما يكون فى مثل معنى الاصل فذلك الذى لا يحل لأحد خلافه ثم قيـاس أن يشبه الشيء بالشيء من الاصل والشيء من الاصل غيره فيشبه هذا بهذا الاصل ويشبه غيره بالاصل غيره قال الشافعى وموضع الصواب عندنا والله أعلم أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره اليه ان أشبه أحدهما فى خصلتين والآخر فى خصلة ألحقه بالذى هو أشـبه فى خصلتين اه لفظه بحروفه وأنت اذا تأملت تجد ان كلام الشافعى هذا يوافق ما قاله القاضي وأبو اسحق من ان كلام الشافعى محمول على قياس العلة الى آخره كما أن المذهب القائل ببطلانه محمول على قياس الشبه الذى عرفه القاضي والبعض الاول والبعض الثالث فى كلام الاسنوى وهو الذى قال ببطلانه الحنفية ووافقهم على ذلك القاضي وأبو اسحق كما تقدم وأما باقى المذاهب الستة فـكلها ترجع الى قياس العلة المعتبرة فى الحـكم أو الصفة أو فيما هو أعم والخلاف بعد ذلك فى أن بينهما ترتب وهو القول الثاني أو هما متساويان وهو القول الثالث أو أن المعتبر الحـكم فقط وهو القول الرابع أو الصورة فقط وهو القول الخامس او فيما يظن استلزامه للعلة وهو القول السادس أو اعتبار قياس غلبة الاشباه دون غيره وهو يرجع لقول الامام من أن المعتبر ما يستلزم العـلة أعم من الحـكم والصورة وكل هذه المذاهب الستة انما هى فى قياس العلة ترجح بكثرة الاشباه أوقوة الشبه ولا دخل لها فى الشبه المقصود هنا الذى وقع فيه خلاف الحنفية وغيره . فتعين أن الحق انه انمـا ذكر استطراداً للمناسـبة من حيث أنه يسمى أيضاً بالشـبه ، خصوصاً وان المصنف اقتصر فى حكاية الخلاف على

وأعلم ان الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين الى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ماتقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين أصلين . وقوله « لنا »أي الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة[1] أما على التفسير الاول من تفسيرى المصنف فلانه مستلزم للعلة وأما

حكاية القول الرابع ونسبه للشافعى والقول الخامس ونسبه لابن علية وهو قياس علة لا قياس شبه والكلام هنا فيما ذكرناه ولذلك قال السبكى وغيره ان القائلين بقياس الشبه مجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة اه فدل هذا على ان قياس الشبه شيء آخر غير قياس العلة قال فى التقرير على التحرير وهو كذلك فانهم مصرحون بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج عن ذاته هو اعتبار الشارع اياه فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا له لا النص ولا الاجماع ولا التأثير الماضى بيانه

(١) قال المصنف «لنا انه يفيد ظن وجود العلية الى آخره» قال الاسنوى « ذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة الى آخره » وأقول اعلم انهم اتفقوا على أن حكم الشرع لا يضاف الى مالا مناسبة له أصلا والخلاف انما هو فيما يثبت به اعتبارها فالحنفية ليس شيء يثبت به اعتبارها الا التأثير الذى هو الملاءمة عند الشافعية ولكن الشافعية يثبتون اعتبارها بغير الملاءمة أيضا وهو الاخالة . اذا تقرر ذلك نقول ان المفروض ان الشبه لا مناسبة فيه بالذات أما على التفسير الاول فهو مناسب تبعا لما استلزمه من العلة وعلى الثانى انما كان مناسبا بسبب انه لم يوجد غيره ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس العلة وعلى كلا الحالين هو غير مناسب لذاته ولا نص ولا اجماع على اعتباره ولم يوجد أيضا اخالة لانه لو وجدت لما كان قسما آخر غير المناسب بالاخالة لما قدمناه أنهم مصرحون بأن المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج هو اعتبار الشارع اياه في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا لا بنص ولا اجماع ولا التأثير الماضى فعلى هذا لا نسلم أن الشبه على هذا الوجه يفيد الظن . ولو سلم فهو انما يفيد ظنا ضعيفا لانه

على التفسير الثاني فلانه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة ورأينا تاثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادة للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة .. احتج القاضي بان الشبه ليس بمناسب وماليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ماليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون[1] فان كان مستلزما له فليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسئلة

ليس من قبل الشارع والاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه الظن شرعيا حاصلا من جهة الشرع ، ولا يخفى على ذي كياسه أن مناسبة الوصف للحكم لا بد منها لتدل على صلوحه للعلية ثم لا بد من تقدير هذا الوصف بأن يثبت اعتبار الشارع له علة للحكم بأحد الاعتبارات السابقة فاذا حصل ذلك حدث ظن اعتبار الشارع اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع والشبه ليس كذلك وان كان هذا عسى أن يكون مكابرة . ولهذا قال القاضي ابو بكر وابو اسحاق الشيرازي الشافعيان ماقد مناه أن ذلك يؤثر عن الشافعي ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته في الاصول وأولا كلام الشافعي وحملاه على قياس العلة اذا تردد بين وصفين كل منهما مناسب كما تقدم بيانه قريبا

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بالمنع فان ماليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب الى آخره » أقول من البديهيات انه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه فلاجرم أن قال في المحصول المعتبر المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كانت المشابهة في الصورة او المعنى وذلك كالطهارة لاشتراط النية فانها انما تكون مناسبة بواسطة انها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الخمر فانه مناسب لها بالذات بحيث يدرك العقل مناسبة لها وان لم يرد بذلك شرع وبناء على ذلك تحتاج علية الشبه الى مثبت لها ومن ثم قالوا هو وصف لم تثبت عليته الا بدليل منفصل عنه فاذا ثبتت علية الوصف الشبهي فلاسبيل الى انكاره بعد اثباته غير انه لا تثبت عليته بالاخالة عند الشافعية ولا بالنص أو الاجماع عندهم جميعا او بالسبر عند القائل به ولو ثبت بالاخالة كان الشبه هو المناسب المشهور عند الشافعية وليس اياه بل بينهما تقابل بقولهم في الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث في تعين الماء

قال «السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو مفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لاقطعا ولاظنا. لنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه وأيضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لايجتمع مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما أن تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات أولا يدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض، والاول ثابت فانتفى الثاني. وعورض بمثله. وأجيب بأن المدلول قد لايثبت لمعارض. قيل الطرد لايؤثر والعكس لم يعتبر. قلنا يكون للمجموع ماليس لاجزائه» أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدي وابن الحاجب الطرد والعكس

لها ازالة الخبث طهارة ترادلاصلاة فلايجزي فيها غير الماء كالوضوء فانه طهارة للصلاة لايجزي فيها غير الماء فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعيين الماء لهما وهو وصف شبهي لاتظهر مناسبته لتعين الماء في ازالة الخبث فان ثبت باحد المسالك المعتبرة في اثبات العلة أن كون الطهارة تراد للصلاة تصح علة تعين الماء في ازالة الخبث لزم كونه علة لذلك وان لم يثبت صحة كونه علة تعينه باحد المسالك فلايوجب تعين الماء مجرد اعتباره في الحدث وعلى هذا فرجع الوصف الشبهي الى اثبات علية وصف باحد المسالك وليس شيئا آخر. وعلى هذا نقول ان كان مراد المصنف بقوله فان كان مستلزما له الى آخره انه ثبت كونه علة بنص أو اجماع وكان هو المؤثر او الملائم فيكون مقبولا اتفاقا وان كان مراده أنه لم يثبت كونه علة لا بنص ولا اجماع ولكن ثبت بالاخالة كان هو المناسب المشهور ولم يكن شيئا آخر يقابله لكن ما قدمناه عن القاضي ابي بكر وأبي اسحاق والسبكي من أن القائلين بقياس الشبه مجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة يفيد أنه شيء آخر غير المناسب المشهور فحينئذ لا يكون مجرد اعتبار الشارع للوصف في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه كافيا في كون ذلك الوصف مناسبا للحكم وعلة له ولذلك قال الاسنوي وهو اول المسئلة اي كونه حجة هو محل النزاع فقول المصنف ان ما ليس بمناسب قد يكون الى آخره مصادرة لا تغني من الحق شيئا وثبت ما قاله ابن الحاجب من أن الشبه علة وليس بمسلك فانه

وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم ان الدوران قد يكون فى محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون فى محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها[1] وأماذواتها فهى قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لابد أن يكون الوصف علة للحدوث وللعدم[2] فان الباء دالة على التعليل. وقد صرح الغزالى فى

ثبت بمسلك من مسالك العلة ونحوه قبل والا لا وان كونه مسلكا باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يغنى من الحق شيئاً كما قدمناه أيضاً

(١) قال الاسنوى « وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها الى آخره » أقول هذا انما يلزم اذا أردنا بالحكم المتعارف عند الاصوليين الاشاعرة الذى هو الكلام النفسى المتعلق الى آخره وأما اذا أردنا بالحكم ما هو اصطلاح الفقهاء والاصوليين غير الاشاعرة فلا حاجة لهذا لانها بذواتها حادثة كما تقدم

(٢) قال الاسنوى « وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لابد الى آخره» هذا مبنى على أن العلة تؤثر بطرفيها من طرف الوجود تؤثر فى الوجود ومن طرف العدم تؤثر فى العدم وهذا باطل لان العدم لا يصلح للتأثير وانما ينعدم المعلول بانعدام العلة لان الوجود هو المحتاج للعلة بخلاف العدم فانه الاصل فلا يحتاج الى علة وانما ينعدم المعلول عند انعدام علته لما بينهما من التلازم لا لان عدمها علة فى عدمه وانعدم لعدمها بالنظر اليها والا فقد يوجد المعلول بعلة اخرى اذا كان لازما أعم كالحرارة فانها معلولة للشمس وللنار وللحركة فهى توجد باحدها وأما قول الغزالى والمؤثر من الدوران هو أن يكون الى آخره فمبنى على مذهبه من أن العلل مطلقا عقلية وشرعية مؤثرة باذن الله تعالى فى معلولاتها ومراده ان الوصف الذى هو المؤثر لا يصح أن يكون علة الا اذا ثبت كونه مؤثرا فلا بد

المستصفى وفى شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة. واعترض عليه الامام فخر الدين فى الرسالة البهائية بأن قال الثبوت

أن يكون مناسبا صالحا للعلية ثم يعدل اما باعتبار الشارع كما ذكرنا وهو المتفق عليه واما بالاخالة وهو حجة عند أصحاب الشافعي وعبارة الغزالى فى المستصفى المسلك الثالث الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل علي انه علة وهو فاسد لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها وليس بعلة وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولان زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة كالرائحة أو لكونه جزأ من أجزاء العلة أو شرطا من شروطها والكل ينتفى بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم. وعلى الجملة نسلم ان ماثبت الحكم بثبوته فهو علة فكيف اذا انضم اليه ان زال بزواله اما ماثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة كالرائحة المخصوصة مع الشدة أما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة لانه حدث بحدوث حادث ولا حادث يمكن أن يعلل به الا كذا وكذا وقد بطل الكل الا هذا فهو العلة وهذ السبر حجة فى الطرد المحض وان لم ينضم اليه العكس اه وبهذا تعلم ان ليس فى عبارة الغزالى فى المستصفى ما نسبه اليه الاسنوى باللفظ وانما هو مثله فى المعنى مع زيادة مخلة فانه لم يقل والعدم بالعدم بل هو مصرح بنفيه وكذلك قوله وأما الدوران الى آخره فلم يقل ذلك باللفظ بل قاله بالمعنى ليبين فساد القول بان الطرد والعكس مسلك كيف وقد قال فى باب قياس الشبه اما حقيقته فاعلم ان اسم الشبه يطلق على كل قياس فان الفرع يتبع الاصل بجامع يشبهه فيه فهو اذاً يشبهه وكذلك اسم الطرد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة من كل نقض لكن العلة الجامعة ان كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير

بالثبوت هو كونه علة له [1] فكيف يستدل به على علية الوصف بثبوت الحكم والمناسبة دون الاحوال ثم الذى هو الاطراد والمشابهة فان يكن للعلة خاصة آلة الاطراد الذى هو أعم أوصاف العلل وأضعفها فى الدلالة على الصحة خص باسم الطرد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لانه لاخاصة سواه فان انضاف الى الاطراد زيادة ولم ينته الى درجة المناسب والمؤثر سمى شبها وهى مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم ثم قال فاذاً معنى الشبه الجمع بين الفرع والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة فانه جمع بما هو علة الحكم فان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدرى ما الذى أرادوا وهم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وبالجملة فنحن نريد هذا بالشبه فعلينا الآن تفهيمه بالامثلة واقامة الدليل على صحته اه وقال بعد ذلك بصحائف اختلفوا فى اشتراط العكس فى العلل الشرعيــة وهذا الخلاف لا مفر له بل لابد من تفصيل وقبل التفصيل فاعلم ان العلامات الشرعية دلالات فاذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكنا نقول ان لم يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم لا لان انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم بل لان الحكم لابد له من علة فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقى الحكم لكان ثابتا بغير سبب أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها وهذا كله صريح فى أن الغزالى لا يقول بالطرد والعكس الذى هو الدوران ولا يقول بان عدم الحكم بعدم العلة بل يقول ان ثبوته بثبوتها فقط ولا يشترط العكس فى العلل كلها وانما العكس يكون فيما اذا اتحدت العلة وليس ذلك لان العدم يؤثر فى العدم بل لما قاله هو من أن المعلول محتاج فى بقائه الى العلة كما هو محتاج فى حدوثه فلو بقى مع انتفائها لبقى بلا علة مع أن وجوده مستند اليها ابتداء وبقاء وانه لا يقول بقياس الشبه بالمعنى الذى قالوا وجعلوه مقابلا للمؤثر والمناسب وما آفة الاقوال الا رواتها

(١) قال الاسنوى « واعترض عليه الامام فخر الدين فى الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة الى آخره» مراده أن الغزالى قد أخذ نفس الدعوى فى الدليل وقد علمت من كلام الغزالى انه يقول ان ما ثبت الحكم بثبوته فهو

وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف[١] لا جرم أن الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايفين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سيأتي وأحد المتضايفين ليس علة للآخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الامام والمصنف انه يفيد العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها أصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره الآمدي وابن الحاجب وكلام المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه . وقوله « لنا » أي الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا [٢] وكل حادث لا بد له من علة

العلة ولا يستدل به على عليته بل قال يفرق بين ما ثبتت عليته بمسلك من مسالك العلة ووجد فيه الطرد والعكس وان كان العكس لا دخل له في ذلك وبين ما وجد فيـه الطرد والعكس بدون أن تثبت عليته وهو الطرد والعكس المحض وان مثل هذا لا يفيد أن يكون حجة الا اذا انضم اليـه سبر وتقسيم الى آخر ما قال فالاعتراض على الغزالي ناشيء عن عدم فهم كلامه على وجهه

(١) قال الاسنوي « وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف الخ » أقول اذا كان المصنف أراد ما أراده الغزالي من الدوران المحض لا يصلح أن يكون مسلكا بل لا بد أن ينضم اليه السبر والتقسيم على الوجه الذي قاله الغزالي فهو لم يستدل بذلك على العلية فلا يرد عليه شيء كما لم يرد على الغزالي وحينئذ يكون المصنف منكراً لكون الدوران المحض مسلكا كما أنكره الغزالي وان كان مراده بالباء في الموضعين باء المصاحبة فتكون عبارته كعبارة الامام في المحصول ويرد عليه ما ورد على الامام من النقض بالمتضايفين ومع ذلك فمذهب الغزالي ان العلل مطلقاً مؤثرة باذن الله كما قدمناه ومذهبه مذهب السلف كما نقله الالوسي في عدة مواضع من تفسيره عن الكوراني وقدمناه فلذلك عبر بالباء وأراد باء السببية وأما غيره فيقول ان العلل معرفة وان التأثير عندها لا بها ولا يخفى ما فيه فالعبارة المحررة هي عبارة الغزالي لا ما زعم الغزالي فسادها كما زعمه التاج في تكملة الابهاج

(٢) قال المصنف « ولنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة الخ » قال الاسنوي

بالضرورة فعلته اما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجوداً فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعي . الثاني ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صوره لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لان ماهية الدوران من حيث هي اما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات أي التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر فلا تجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها وانلم تدل ماهية الدوران علىعلية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التى فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر فى شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض

«اى الدليل علىماقلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لميكن ثم كان فيكون حادثاً الخ » أقول الاستدلال علىذلك بالوجهين دليل على أن المراد بالدوران هوماذكره المصنف مع صلوحية الوصف للعلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العلية ، اذ لاخفاء فى أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومن هذا يعلم أنه ليس المراد الدوران المحض بل لابد أنيظهر مناسبة مايفيدظن علية الوصف المدار وبذلك يكون كلام الامام والمصنف موافقاً لكلام الغزالى ولايرد بتلازم المتضايفين ثبوتاً وانتفاء لان هذا الدوران معي فيقطع فيه بعدم العلية . وعلى هذا يكون المسلك الحقيقى الذى به تثبت العلية هو السبر والتقسيم على الوجه الذى بينه الغزالى وممن صرح بأن المراد من الدوران ماذكرناه البدخشي فى شرحه هنا وسيأتي لهذا زيادة تحقيق. وتوضيح الوجه الاول أن

وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار والتخلف يقتضى عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة الاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتفى

الحكم حادث وكل حكم حادث لا بد له من علة البتة اما لحدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح العباد ومعللة بالاغراض فعلته اما أن يكون الوصف الذى دار معه الحكم وجوداً وعدماً وهو المدار أو غيره من الاوصاف التى فى الاصل لاجائز أن تكون العلة هو الوصف الذى لم يدر معه الحكم وجوداً وعدما وهو غير المدار لان غير المدار ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف مافرضناه معلولا له وهو الحكم عينه وان لم يوجد قبل الحكم فالاصل عدمه اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان فيكون عند حصول الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً فلا يكون علته لامتناع حدوث المعلول مع عدم علته فحصل ظن ان غير المدار ليس بعلة واذا لم يكن بد من العلة للحكم ولم يكن غير المدار علة حصل ظن كون المدار علة فأفاد الدوران العلية ظناً وهو المدعي . قال الفنري وفيه نظر ووجهه كما قال البدخشى انا لا نسلم ان غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف لجواز أن يكون التخلف لمانع وهو غير قادح في العلية بل ذا انما يتأتي فى العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع اهـ . وهذا الوجه فرض فيه التشقيق بين وصف هو المدار و بين غيره مما ليس مداراً واثبت بذلك الوجه ظن علية الوصف المدار وحاصل الوجه الثاني انه تشقيق بين بعض الاوصاف التى هى مدارات مع تخلف الحكم المدار في شيء من الصور وبين البعض الذى لم يتخلف عنه الحكم فيها وان علية الاول لا تجتمع مع علية الثاني لانه لايخلو اما أن تدل ماهية الدوران بقطع النظر عن التخلف على علية الاوصاف التى لم تتخلف عنه للحكم في شيء من الصور فيلزم علية هذه الاوصاف كما يلزم علية الاوصاف المتخلف عنها الحكم الدائر واما أن لاتدل الماهية على علية الاوصاف التي لم يتخلف عنها الحكم الدائر

الثانى وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفائه علية جميع المدارت وهوالمدعى وانما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية وقوله « وعورض » أي عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الخ الا أنا نبدل قولهم والاول ثابت

فيلزم أيضا عدم علية الاوصاف التى تخلف عنها الحكم الدائر للتخلف السالم عن المعارض وهو دلالة ماهيةالدوران على العلية لكن علية بعض المدارات مع تخلف الحكم عنها ثابت كما في التنابز بالالقاب الدائر مع الغضب وجودا وعدما وشرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لانه قد يتخلف الغضب عن الاول والاسهال عن الثاني مع علية كل منهما فانتفى عدم علية بعض المدارات فيثبت علية جميعها وحاصل الدليل كما قال البدخشي التمسك بقياس استثنائى مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالى فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت علية بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم علية بعض آخر لكن علية البعض الاول ثابتة فيلزم انتفاء عدم علية البعض الآخر فتثبت علية ويلزم عليته الجميع اه وأقول اعلم ان الدوران وهو الطرد أى كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس اى كلما انتفي الوصف انتفى الحكم قد نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كحجة الاسلام الغزالى والآمدى والاكثر من الاشعرية سوى هؤلاء قالوا هو حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا واستدل النافون لحجية الدوران أولا بان الدوران لو كان مسلكا للعلية لثبتت العلية اينما ثبت الدوران لكنه تخلف في المتضايفين فان احد المتضايفين دائر مع الآخر وجودا وعدما ولا علية قطعا فاجاب المثبتون للحجية بان التخلف لمانع قطعا وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو فيما اذا لم يكن مانع قوي قال في الفواتح وأنت لايذهب عليك ان المقصود ان الدوران أمر اعم من المتضايف ولما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل اه ومعنى هذا ان

فينتفي الثاني بقولنا والثانى ثابت كالمتضايفين فينتفى الاول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده . وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن يتخلف المدلول لمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول وقوله «قيل الطرد»

النافين انما نفوا كون الدوران الاعم من التضايف مسلكا من مسالك العلة ، أما الدوران بالمعنى المذكور مع صلوحية الوصف المدار للعلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العليـة الى آخر ما قدمناه فلا ينفونه فانتظر مايقوله المثبتون لتعلم حقيقة هذا الذي أطالوا فيه الجدل والجدال واستدل النافون ثانيا بان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل عن الآخر وهو اعم من العلية وجاز أن يكون ملازما كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية وأجاب المثبتون بانه ان اريد بالجواز المذكور تساوي الطرفين منعناه بل العلية راجحة وان اريد عدم الامتناع عقلا لم ينافِ الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال واعترض النافون على هذا الجواب باننا نختار الشق الاول وهو أن المراد التساوى ونستدل عليه باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما الا بمرجح من خارج غير عدم الانفكاك فلا يكون مجرد الدوران بهذا المعنى دليلا على ظن علية الوصف ومن ههنا قيل صلوح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا أولوية لها من العكس فافهم ومن هذا الدليل أيضا تعلم ان النافين يسلمون كون الدوران مسلكا اذا تحقق الشرط المذكور وهو صلوح الوصف للعلية لظهور المناسبة واستدل النافون ثالثا وهو مختص بالغزالى بان الاطراد هو سلامة العلة عن النقض لاغير فغايته أنه سلامة عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لاتوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو أوجب السلامة مطلقا فلا يوجب الاقتضاء ولا علية بدونه والعكس ليس شرطا في العلية بل وجوده كعدمه في الباب وأجاب المثبتون عن هذا الدليل أيضا بان غاية ما لزم من بيانكم

أي احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية لاتوجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع

هذا ان الاطراد لايوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز أن يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن للآحاد كالخاصة المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع أثر ليس في الانفراد قال صاحب الرحموت وهذا غير واف فان مقصود الامام ان الدوران اجتماع أمرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ماهومنافي العلة لكن الامر الآخر ليس له دخل أصلا فكيف يكون دالا على الاقتضاء والعلية وهل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا ثم بعدما ساق الفرق بين اجتماع العرضين العامين وبين ما نحن بصدده من الدوران الذي هو عبارة عن اجتماع الطرد والعكس قال والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شيء اذا اثر كل من أجزائه ولوحين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء أصلا لما بين فافهم فدل هذا الكلام أيضا على ان الامام الغزالى انما ينفى كون مجرد الدوران مسلكا بدليل ما قدمناه من قوله اما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة اه اما اذا كان معه سبر وتقسيم وان المراد الدوران مع صلوح الوصف للعلية وظهور مايفيد ظن العلية فالغزالى لاينكر حجيته بل يقول بها . واستدل المثبتون للعلية بانه اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرهما حصل العلم بالعلية بالنظر لمن ادعى القطع أو حصل ظن العلية عادة بالنظر للقائل بالظن عادة كما فى دوران غضب الانسان على التنابز بالالقاب وتسميته باسم يكرهه فان هذا يدل على ان التنابز علة للغضب حتى يعلمه الاطفال . وربما يتوهم انه لوكان كذلك لصار العلم الحاصل به ضروريا كالتجربيات والحدسيات . فنقول ازاحة لهذا التوهم لايلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادى قد

وجود المعلول لعلة أخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة لجواز أن يكون

لا يتفق دفعة بل بالتدريج فلا يكون ضروريا وأجاب النافون عن هذا الاستدلال بأن حصول العلم بمجرد الدوران ممنوع نعم الدوران يدل على الملازمة مطلقاً ويحصل العلم أو الظن بالعلية عند ظهور انتفاء غير العلية من انحاء الملازمة فليس الدوران نفسه بمجرده دليلا ومسلكا . وبعبارة أخرى ان أردت بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع انه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة أو انتفاء التأثير فلا بد من انتفاء هذا المانع بوجود المناسبة أو التأثير فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان أريد به معينا او مبهما منعنا الملازمة وقد علمت ان المثبتين شرطوا انتفاء الموانع كلها حيث قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر او غيرها الخ وبهذا تعلم ان الخلاف بين الفريقين لفظى وان النافي انما نفى الدوران الذى لا يظهر معه مناسبة الوصف للعلية والمثبت انما يثبت اذا كان الدوران مع صلوح الوصف للعلية وظهور المناسبة وبذلك يكون الفريقان على ان الدوران بمجرده ليس مسلكا مستقلا بل لا بد معه من المناسبة وغيرها مما يدل على العلية . وذلك لان حاصل الدوران بمجرده وجود الحكم عند وجود الوصف المدار فى غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غير الفرع أيضا وأما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علية المدار ليعلم فى الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال فحينئذ لا يجوز ان تكون الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعلة فى ذلك البعض فيستلزم الحكم ولا توجد تلك العلة في الفرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم . ويدل لهذا الذى قلنا من ان الطرد المجرد من صلاحية الوصف للعلية وظهور المناسبة لم يقل به احد بل ان الحنفية ينسبون الدوران لاهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون باهل الطرد من لا يشترطون التأثير وهو الملاءمة عند الشافعية . ويريدون باهل الفقه من اعتبر التأثير الذى هو الملائمة عند الشافعية . وبناء على هذا يكون السبر والاخالة

للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة الى الحدث . وأجاب المصنف بأنه لايلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما [١] فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لايكون لكل واحد من الاجزاء كأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر

قال «السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما أن لاتعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل أن تقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل أو القوت . فان قيل لاعلة لها أو العلة غيرها قلنا قد بينا أن الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها » أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاضر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم [٢] ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليتها بأن

منسوبين لاهل الطرد أيضا واما من يضيف الحكم الى وصف لامناسبة له أصلا فلم يوجد حتى يعنى باهل الطرد كما فى التحرير . فاهل الطرد الذين يقولون بانه مسلك ويلزم عليه اضافة الحكم الى وصف لامناسبة له اصلا لاوجود لهم واما اضافة الاحكام الى الامارة والعلامة كالدلوك لوجوب الصلاة فهى مجازية والكلام فى العلة الحقيقية . فخذ هذا التحقيق والله الموفق .

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه لايلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما الخ » أقول ان الدليل المذكور هو الذى استدل به الامام الغزالى وعلمت ان مقصود هذا الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما وهو الطرد دخل في دفع بعض ماهو منافي العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا الى آخر ماقدمناه ردا لهذا الجواب الذى ذكره المصنف . ومع ذلك فقد علمت حقيقة الحال . فدع الجدل والجدال فاعرف الحق للرجال لا بالرجال .

(٢) قال المصنف « السابع التقسيم الحاصر الى آخره » قال الاسنوى « ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم الى آخره » ويعبر عنهما بالسبر فقط وبالتقسيم فقط ولذلك

يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقه فيتعين الباقى للعلية[1] فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى أن

عبر المصنف أولا عنهما فى الحاصر بالتقسيم ثم عبر فى غير الحاصر عنهما بالسبر فاشار الى أنه يصح التعبير عنهما بكل واحد من اللفظين وأن يجمع بينهما كما صنع فى جمع الجوامع فانه جمع بينهما وقال شارحه وقد يقتصر على السبر قال العطار أى اختصاراً لان الحصر والابطال طريق فى السبر لكونه ثمرتهما وقد يقتصر على التقسيم لكونه طريقاً الى الابطال المحصل للسبر اه

(١) قال الاسنوى «ويلغى بعضها بطريقه الى آخره» أى يبطل باقى الاوصاف ولهذا طرق منها بيان ان الوصف طرد اما مطلقا أى من جنس ماعلم من الشارع الغاؤه فى جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى شىء من الاحكام أو في ذلك الحكم المبحوث عنه كالذكورة والانوثة فى العتق فانهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شىء من أحكامه وان اعتبرا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح عند الشافعية . ومنها أن لاتظهر مناسبة الوصف المحذوف عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية ويكفى فى عدم ظهور المناسبة قول المستدل بحثت فلم أجد فيه مايوقع فى الذهن مناسبة لعدالته وأهليته للنظر فان قال المعترض الباقى من الاوصاف كذلك فلا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقي والحكم لانه انتقال من مسلك السبر الى مسلك المناسبة والانتقال يؤدي الى الانتشار ولكن تعارضا فوجب الترجيح فللمستدل حينئذ أن يرجح سبره على سبر المعترض النافى لعلية الباقى كغيره بموافقة التعدية حيث يكون الباقى متعديا فان تعدية الحكم محله افيد من قصوره واعترض عليه في مسلم الثبوت بان الشرط أن لايكون طريق الحذف شاملا للباقى لئلا يلزم علية الباطل وطريق الحذف والابطال في صورة ما اذا قال المعترض الباقي كذلك أي بحثت فلم تظهر في الباقى مناسبة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من أن لايتحقق فى الباقي فلا بد من ظهور المناسبة في الباقى فيجب حينئذ ظهور عدم الغاء الباقى وعدم كونه طرديا

يقدم التقسيم فى اللفظ[1] فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما فى الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذى يكون دائراً بين النفى والاثبات[2] كقول الشافعى مثلا ولاية

فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل هو ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل وايضا الترجيح انما يكون بعد صلوح الباقي للعلية ولما أظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقى بقوله بحثت فلم أجد فيه مناسبة فهو كالذي حذفه المستدل فى عدم ظهور المناسبة وكلاهما عدل متدين فكما قبل قول المستدل في أن المحذوف لم تظهر مناسبته يقبل قول المعترض في الباقى كذلك فيكون جميع الاوصاف بمقتضى قوليهما لم يظهر مناسبته فاي شيء بعد ذلك يترجح وكلها لم تظهر مناسبته

(١) قال الاسنوى « فكان الاولى أن يقدم التقسيم في اللفظ الى آخره » أقول أن المصنف لم يجمع بينهما بل عبر بالتقسيم عنهما فى موضع وبالسبر عنهما فى موضع آخر لما ذكرناه فلا داعى لما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « فالتقسيم الحاصر الى آخره » أقول اعلم ان التقسيم مطلقاً هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية بحسب بادىء الرأى وحذف ما سوى الوصف المدعى عليته يعنى ابطال ما عداه فيتعين المدعي ولا يقبل من الخصم أن يمنع الحصر مجرداً عن الاستناد باظهار وصف آخر غير ما ذكر المدعى لان المدعى للحصر عدل فيقبل قوله بحثت فلم أجد سواها ويصدق فى ذلك لانه انما حكم بالحصر بعد الاستقراء البالغ فاذا لم يجد بعد هذا الاستقراء حصل الظن بالحصر وهذا يكفى اذ ليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن قال صاحب الرحموت وفيه تأمل فتأمل اه ولعل وجه التأمل أن يقال لعله لم يدقق البحث أو بحث ووجد لكن لم يذكره ترويجا لكلامه لكن هذا مندفع بان الفرض أنه عدل متدين وذلك مما يغلب معه ظن عدم غيره فلا يمكن أن يقول بحثت فلم أجد سواها الا بعد الاستقراء البالغ ولا أن لا يذكر ما وجده ترويجاً لكلامه مع عدالته وكذا للمستدل أن يقول ان الاصل عدم غير ما ذكرت قال صاحب الرحموت وهذا أوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى ولا يخفى أن تمسك المستدل بقوله الاصل

الاجبار على النكاح اما أن لا تعلل بعلة أصلا أو تعلل وعلى التقدير الثاني فاما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثانى وهو التعليل بالبكارة فأما الاول وهو أن لا تكون معللة والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع وأما الثالث فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله

عدم غير ما ذكرت تمسك بالاصل واستصحاب للحال التى هى العدم الاصلى وبذلك يحصل الظن المطلوب. والحاصل انه بعد فرض ان المستدل مجتهد عدل متدين يبعد كل البعد أن يقول بحثت فلم أجد من الاوصاف غير ماذكرت الا بعد الاستقراء البالغ لان الغالب أنه لو كان لما خفى عليه ولا يمكن مع تدينه وعدالته ان يقول ذلك ترويجا لكلامه وكذا اذا قال ان الاصل عدم غيرماذكرته ويتمسك بذلك فان هذا تمسك بدليل معتبر شرعا هو التمسك بالاستصحاب في بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر خلافه وبذلك يحصل الظن المطلوب فى العلميات وبهذا اندفع مايقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه فلاوجه لما قاله صاحب الفواتح من انه أوهى من بيت العنكبوت وكيف يكون كذلك وهو دليل يحصل به الظن المطلوب كما ذكرنا واما اذا أبدى الخصم المعترض على حصر المستدل الظنى وصفا زائدا على أوصاف المستدل فلا يكلف المعترض بيان صلاحية هذا الوصف الذي ابداه للتعليل لان ابطال الحصر بابدائه كاف فى الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به ولا ينقطع المستدل بابدائه حتى يعجز عن ابطاله فان غاية ابدائه منع لمقدمته من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدأى ان يكون علة فان عجز عن ابطاله ينقطع ونقل عن التاج السبكى انه قال وعندى انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا فى العلة لما ذكره في حصره وابطله اذ ليس ذكر المذكور وابطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى له اه زكريا . وفيه ان للمعترض ان يقول لو كان مساويا لما ابطلت ما ذكرته ويكون غرضه انه لما ابدى وصفا مساويا فقد اعترض علي دليل الابطال الذى اقامه المستدل على ابطال ما ابطله من الاوصاف

عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها[1] وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام [2] وابطال غير المطلوب قطعيا وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن [3] وأما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى لا يكون

فلا ينقطع البحث ولا يصح تركه للبطلان ولما كان هذا الذى قاله السبكي غير وجيه لم يعول عليه في جمع الجوامع بل عول على ان البحث لا ينقطع الا بعجز المستدل عن ابطال ما ابداه المعترض وفي كلام صاحب الرحموت تحريف فيما نقله عن السبكي وفيما قاله بعد ذلك وما نقله الشيخ زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهو مانقلناه عنه بحروفه ونقله عنه العطار أيضاً

(١) قال الاسنوى « وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها » أقول لفظ الحديث كما في مسلم الأيم أحق بنفسها والأيم هي من لازوج لها بكراً كانت أوثيباً فلا يصلح مبطلا للتعليل بالبكارة بل يقتضى أن العلة كونها أيماً وهذا باطل بالاجماع والحنفية قالوا ان العلة هي الصغر فقط والادلة للطرفين في الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر الخ » أقول اما قطعية الحصر فبأن يكون مردداً بين النفي والاثبات او يثبت الحصر ولو بخبر الواحد أوالاجماع السكوتي أوالآحادي فانه وان كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل واما قطعية الابطال فبأن يثبت ابطال بدليل قطعي أو مقبول عند الكل كما ذكرنا

(٣) قال الاسنوي « وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن » اقول وفيه خلاف فذهب الاكثر من الشافعية والمالكية الى انه حجة للناظر لنفسه والمناظر لغيره زعما منهم أنه يفيد ظن العلية والعمل بالظن واجب وعند الحنفية كلهم الا الامام أبابكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للناظر لنفسه ولا للمناظر لغيره لان الوصف الباقي بعد الحذف والابطال لم يثبت اعتباره شرعا لظهور التأثير ولا بد من ظهور التأثير في الحجية والتأثير عند الحنفية انما يكون باعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم أوجنسه أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أو نوعه كما مر. الثالث انه حجة للناظر والمناظر ان اجمع على تعليل

دائرا بين النفى والاثبات[1] ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيها على جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين. وهذا القسم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة

ذلك الحكم فى الاصل وعليه امام الحرمين لان بتعليل حكم الاصل بالاجماع عليه صار مقطوعاً به والمظنون فيما قطع بأصله يجب العمل به وذلك حذرا من أن يؤدى بطلان الباقى الى خطأ المجمعين اذ قد لا يكون فى الواقع سوى ماحصره المستدل من الاوصاف واذا بطل الباقى وقد أبطل ماسواه أدى الى الحكم على المجمعين بالخطأ لا نه باجماعهم على أن حكم الاصل معلل قد اجمعوا على أن علته تنحصر فيما فيه من الاوصاف فاذا بطل ان كل واحد منها علة فقد بطل تعليل الحكم قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع وانما ضعفه المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع لوجود الظن مع عدم الاجماع وهو كاف فتأمل اه . وانما أمر شيخنا بالتامل لان وجه التضعيف انما يتم ان لو كان امام الحرمين قال انه حجة فى حالتي الاجماع وعدمه والواقع خلافه بل خص الحجية بحالة الاجماع فقط وانما وجه الضعف ان الحصر لم يثبت بطريق قطعى حتى يلزم من ابطال الباقى خطأ المجمعين على تعليل حكم الاصل لجواز أن يكون هناك وصف لم يطلع عليه المستدل وهو العلة فى الواقع ونفس الامر . رابعاً انه حجة للناظر لا للمناظر ولعل وجه فرق هذا القائل ان وجوب العمل بالظن انما هو على الظان فقط فيكون حجة عليه وعلى مقلديه دون غيره فلا يقوم ظنه حجة على خصمه ووجه الضعف ان هذا من باب اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظني فيتوجه على المناظر مالم يدفعه بطريقه قاله ابن قاسم ملخصاً وهذا كله انما يفيد عند من لا يشترط التأثير وهم غير الحنفية وأما من يشترطه وهم الحنفية فقد علمت أنه ليس بحجة أصلا ولا يرد عليهم شىء من هذا كله

(١) قال الاسنوى « واما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى الى آخره » أقول ماقلنا أولا من المذاهب يأتى كله هنا ايضاً فالحنفية لا يقولون بحجية هذا بالطريق الاولى

في العقليات[١] بل في الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم اوالكيل أو القوت. والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره[٢] فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذ اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه[٣] وعلى حصر العلة في

(١) قال الاسنوي « وهذا القسم لايكون حجة في العقليات » اقول لانها لاتثبت الا بالدليل القطعي وهذا ظني

(٢) قال الاسنوى « والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره الى آخره » أقول قال التاج فى تكملة الابهاج والدليل على بطلان الثاني والثالث أنه عليه السلام علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام وهو مشتق من الطعم والحكم المعلق بالاسم المشتق معلل بما منه الاشتقاق وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة وهو صالح لان يكون دليلا أصلياً على علية الطعم من غير نظر الى طريقة السبر والتقسيم اه . فتكون العلة ثابتة بالاسماء وهذا طريق متفق عليه فهو أولى من طريق السبر والتقسيم لوجود الخلاف فيه ولكن الحنفية قالوا ان ذلك معارض بقوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يداً بيد والفضل ربا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الاكثرون من أهل الحديث فدل على أن العلة هى المماثلة فى الجنس والقدر الشامل للكيل والوزن لان هذه هى العلة التي تشمل كل الاصناف المذكورة فى الحديث فان المثلية فى الجنس أخذت من مقابلة جنس بمثله فلم يبق الا المماثلة فى القدر وهو المراد بقوله مثلا بمثل ويدل لذلك قوله والفضل ربا وتمام أدلة الطرفين تطلب من الفروع

(٣) قال الاسنوى « قال فى المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه الى آخره » أقول قدمنا أن ماثبت فيه الحصر بالاجماع السكوتى أوالآحادى أو بخبر الواحد مثل ماثبت فيه ذلك بالدليل القطعي فانه وان كان كل منهما ظنياً لكنه مقبول عند الكل وهذا هو المراد للامام مما قاله فى المحصول فان تعرض الاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة فى الاقسام كان قطعياً ولوكان الاجماع

الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا وقوله « فان قيل » أي أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل لا نسلم أن تحريم الربا معلل فان من الاحكام مالا علة له[1] بدليل أن علية العلة غير معللة والا لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فانكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها . وأجاب المصنف عن الاول بأنا بينا فى باب المناسبة أن الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بأن الاصل عدم علة أخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف فى حصول الظن بعلية أحدها

قال « الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب . وقد قيل تكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف » أقول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع[2] وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالآمدي وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الاولى .[3] ومن يقول بحجيته

سكوتياً أو آحادياً ومثله خبر الواحد وهذا كله عند القائلين بحجية السبر والتقسيم وأما الحنفية ماعدا الجصاص والمرغيناني فلا يقولون بحجيته مطلقاً لما ذكرنا

(١) قال المصنف « فان قيل لا علة لها الى آخره » قال الاسنوى « أى أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر الى آخره » هذه المناقشة اعتراضاً وجواباً خاصة بالشافعية القائلين بأن العلة هى الطعم ويثبتونها بالسبر والتقسيم وهى ظاهرة اعتراضاً وجوابا فافهم .

(٢) قال المصنف « الثامن الطرد وهو أن يثبت الى آخره » قال الاسنوى « وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى يعلم كونه مناسباً الى آخره » أى ولم يعلم أيضاً الغاؤه .

(٣) قال الاسنوى « وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالآمدى وابن الحاجب الى آخره » أقول قد علمت ان من النافين لحجية الدوران الحنفية جميعاً ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال بذلك وان الحنفية قالوا وأما من يضيف

اختلفوا هنا فذهب الغزالى في شفاء الغليل والامام فخر الدين فى الرسالة البهائية الى أنه حجة ومال إليه فى المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالى فى المستصفى الى أنه ليس بحجة واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع[1]

الحكم الى مالا مناسبة له أصلا فلم يوجد واذا كان المنقول عن الحنفية كلهم ماعدا الجصاص والمرغينانى ان مسلك السبر والقسيم ليس بحجة أصلا مع أنه أقوى عند القائلين به من مسلك الطرد فكيف يقولون بهذا المسلك الذى لم يقل به الا بعض من قال بالدوران وستعلم مافيه. وبالجملة فالحنفية لا يقولون الا بحجية الوصف الذى يثبت اعتبار تأثيره بأحد الانواع المارة فما قاله التاج في تكملة شرح المنهاج من أن طوائف من أصحاب ابي حنيفة ذهبوا الى أن الطرد حجة غير معروف عند الحنفية

(١) قال الاسنوى «واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتاً الى آخره» أقول قد رد التاج في تكملة الابهاج هذا الاستدلال فقال وهذا استدلال ضعيف فانه ان اريد بالاستقراء الحاق كل نادر بالغالب فى جميع الاشياء فهذا ممنوع لما يرد عليه من النقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم فى محل النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة وان أريد به أنه فى بعض الصور كذلك فلا يلزم من تسليمه شيء وان أريد به أنه كذلك فيما عدا محل النزاع فيصعب اثباته لماذكرنا من النقوض ولو سلم فلقائل أن يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق النادر بالغالب وهل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ولو سلمنا أنا اذا رأينا حكما فى أغلب صور وصف يغلب على ظننا انه فى جميع صور الوصف كذلك فلقائل ان يقول المعلوم فيما نحن فيه فى اغلب صور الوصف انما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لى ولا فى صورة واحدة ولا يلزم من غلبة الاقتران كونه علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم بان يكون علة للوصف واحتج من

ثم وجد ذلك الوصف بعينه فى محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى أنه يكفى فى التعليل بالوصف مقارنته للحكم فى صورة واحدة لانا اذا علمنا أن الحكم لابد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة اذ الاصل عدم ماسواه . قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لايحصل الا بالتكرار

قال «التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق(١). وقد يقال العلة اما المشترك

أبطله بوجوه أوجهها أن أقيسة المعانى لم تقتض الاحكام لانفسها وانما تعلق بها الصحابة اذا عدموا متعلقا من الكتاب والسنة فاجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالاقيسة الصحيحة كما سبق والذى تحقق لنا من مسالكهم النظر الى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتناق محاسن الشرع فاما الاحكام بطرد لايناسب الحكم ولايثير شبها فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل نظرهم الى ما ذكرناه دليل على انهم كانوا يأبونه ولا يرونه ولوكان الطرد مناطا لاحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القائل بالطرد . ففى هذا الدليل مقنع . وقد قال القاضى والاستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبى . ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة مستهين بضبطها مشير الى ان الامر الى القائل كيف اراد . واذا وضح بطلان القول بالطرد بان فساد قول من يقول يكفى ولو فى صورة واحدة بطريق الاولى وقد قال المصنف وهو ضعيف ثم ساق مفصلا ما اجمله الاسنوى بقوله لان الظن لايحصل الا بالتكرار اه . فاذا كان الظن المعتبر لايحصل مع التكرار فمع عدم التكرر لا يحصل بالاولى . وبالجملة متى رجعت الى الضابط الذى قدمناه عن فخر الاسلام تبين لك وجهة الحق والمسلك الصحيح من الفاسد لان هذا الضابط هو المعول عليه عند الجميع وفاقا وخلافا كما فصلنا سابقا .

(١) قال المصنف « التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق الى آخره » أقول اعلم أن النص اذا دل ظاهرا بصريحه أو ايمائه على علية العين وبقى النظر

أو المميز . ولا يكفى أن يقال محل الحكم اما المشترك أو مميز الاصل لانه لايلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم » أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط أى تلخيص ماأناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة(١) والاناطة التعليق والالصاق قال حبيب الطائى :

بلاد بها نيطت على تمائى وأول أرض مس جلدى ترابها

أي علقت على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا

فى تعينها بحذف مالا دخل له فى العلية والتأثير كالاعرابية فى قضية الاعرابى فانها ملغاة اتفاقا لان أحكام الشرع لاتختص بقوم دون قوم وككون المحل للجناية أهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان فى كونهما جنايتين على الصوم وهذا أيضا ملغى اتفاقا اذ لافرق بين كون الجماع فى محل هو حلال بملك النكاح أو اليمين أو هو حرام كالاجنبية فى أن كلا منهما جناية على الصوم وككون المفطر وقاعا وهذا ملغى عند الحنفية والمالكية فان من البين أن ايجاب الساتر والكفارة لايكون الا للجناية ولا جناية فى نفس الاكل والشرب والوقاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب للكفارة وحذف كون المفطر وقاعا للحنفية والمالكية خاصة فاذا نظر المجتهد فى ذلك سمى نظره تنقيح المناط وهومقبول عندكل أهل المذاهب من أهل الحق اذا كان الوصف معتبرا من قبل الشارع باحد الاعتبارات الاربعة السابقة الا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان سلموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر فى تعريف العلة المستنبطة وتميزها من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر فى تعريف تحقق العلة واعلام هذا التحقق فى جزئيات العلة مع الاتفاق فى المسمى وتحققه وأما مانسبه صاحب البديع وغيره الى الحنفية من أنهم أنكروا تخريج المناط فذلك بمعنى الاخالة لا بالمعنى المذكور

(١) قال الاسنوى « والمناط اسم مكان الاناطة الى آخره » هذا وما قبله يدل على أن المناط اسم مكان الرباعى والذى قاله العطار انه اسم مكان من النوط وهو

وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع(١) وحينئذ فيلزم اشتراكهما فى الحكم . مثاله أن يقول الشافعى للحنفى لافارق بين القتل

الربط ثم سمى به الوصف للمبالغة وفى تقرير شيخنا على جمع الجوامع نقلا عن شيخ الاسلام من النوط وهو التعليق فالمناط بفتح الميم اه وهذا هو الذى يقتضيه بيت الشعر المنسوب لحبيب الطائى حيث عبر بقوله نيطت كذلك غير الاسنوى عرف المناط بانه مانيط به الحكم لابما أنيط ولعل الكل صحيح

(١) قال الاسنوى « وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع تنقيح المناط هو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالاعم أوتكون أوصاف فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقى قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد فى الحذف أوالتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين فى المواقعة فى نهار رمضان الى آخره وهو يوافق ماقدمنا ثم قال صاحب جمع الجوامع العاشر أى من مسالك العلة الغاء الفارق قال شارحه بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه ثم مثل له المصنف هناك بالحاق الامة بالعبد فى السراية ثم قال وهو أى الغاء الفارق والدوران والطرد ترجع الى ضرب شبه اذ تحصل الظن فى الجملة ولا تعين جهة المصلحة قال شارحه المقصودة من شرع الحكم لانها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة انتهى فيؤخذ من هذا أن صاحب المنهاج والاسنوى جعلا الغاء الفارق نفس تنقيح المناط حيث قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق قال البدخشي أى بين الاصل والفرع وعدم تأثيره فى الحكم كأن يقال لافارق بينهما الا كذا وهو ملغى لانه غير مؤثر فى الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما فى الحكم اه وهو موافق لما فى الاسنوى فى المعنى وان صاحب جمع الجوامع غاير بين تنقيح المناط وبين الغاء الفارق قال العطار وهو الوجه وان لم يتغايرا تغايرا كليا اذ بينهما عموم مطلق لان الغاء الفارق يعم القطعى والظنى وتنقيح المناط خاص بالظنى فيرجع الى أنه قسم من الغاء الفارق اه فعلى هذا يكون البيضاوى اقتصر على أحد قسمى الغاء الفارق وصاحب جمع الجوامع ذكر القسمين

بالمثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لامدخل له فى العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد فى

لكن بقى أن يقال كأن الاولى أن يقتصر فى جمع الجوامع على الاعم وهو الغاء الفارق ثم يذكر قسميه لبيان أن المسلك هو الاعم لا كل منهما بخصوصه والذى يظهر من كلام صاحب جمع الجوامع حيث عرف تنقيح المناط بان يدل نص ظاهر على التعليل بوصف الى آخره وفسر الجلال الغاء الفارق بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه انهما متباينان حيث قيد الحذف فى تنقيح المناط بالاجتهاد فأفاد انه لايكون بالغاء الفارق ولا بدليل آخر بخلاف الغاء الفارق فان الحذف فيه لايكون الا بذلك ويدل لهذا قول العطار نفسه وقوله بالاجتهاد متعلق بيحذف وفى التقييد به رد على من زعم ان الحذف فى ذلك قد يكون بالغاء المناط الحاصل بالاجتهاد وقد يكون بدليل آخر اه وبذلك صرح الجلال فى القسم الثانى من قسمي تنقيح المناط وهو مالايدل على تعين العلة نص ولا اجماع بهذا القيد فقال بعد قول المصنف فى هذا القسم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد فأشار الى أن تعيين العلة فى القسمين انما هو لمجرد الاجتهاد لا بالغاء الوصف ولا بدليل آخر كالسبر والتقسيم فالمنظور اليه فى تنقيح المناط بالمعنى الاول هو حذف خصوصية الوصف الذى دل ظاهر النص على عليته صريحا أو ايماء وان كان يلزمه الغاء الفارق أو السبر أيضا لكنه غير منظور اليه والمنظور اليه فى تنقيح المناط فى المعنى الثانى مجرد الاوصاف التى فى محل الحكم ولا يجب عليه الحصر فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقى وان كان يلزم الغاء الفارق والسبر والتقسيم لكنه غير منظور اليه ولذلك قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد فى الحذف والتعيين اه أى بقطع النظر عما يلزم ذلك من الغاء الفارق أو دليل آخر وأما الغاء الفارق فالمقصود منه ذكر بيان الفارق وانه لا تأثير له كالحاق الامة بالعبد فى السراية فيأتى بالفارق وهو أن العبد مذكر وان الامة مؤنث ويلغى هذا الفرق ويلزم هذا حذف خصوصية الذكورة فى العبد لكنه غير منظور اليه وكذلك السبر والتقسيم يجب فيه حصر الاوصاف الصالحة للعلية ثم الغاؤها ماعدا ما ادعى

المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال (١) وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه وقوله « وقد يقال » أى قد يقرر بعبارة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع وهو القتل العمد فى مثالنا أو المميز للاصل عن الفرع أى الذى اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثاني باطل لكذا فثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت. وقوله «ولا يكفى أى لا يكفى أن يقال فى تقريره ان هذا الحكم

عليته بخلاف تنقيح المناط ألا ترى أن المثال الذى مثلوا به هنا لتنقيح المناط وهو حديث الصحيحين فى المواقعة مثلوا به فيما مر للايماء وفرقوا بين الايماء وتحقيق المناط بان الايماء اعتبر فيه اقتران قوله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لقول السائل واقعت أهلى فى رمضان وان تنقيح المناط روعى فيه اعتبار اجتهاد المجتهد في الوصف الذى نيط به الحكم وحذف خصوصيته بذلك الاجتهاد فكذلك الفرق بين تنقيح المناط والغاء الفارق والسبر والتقسيم وهذا يوجه كون ماقاله صاحب جمع الجوامع أوجه مما قاله البيضاوى ووافقه عليه الاسنوى والبدخشى

(١) قال الاسنوى « وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال الى آخره» قد علمت مما قدمناه الفرق بين مايسمى دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية وبين القياس وان النظر فى العلة فى الاول لاعتبار دلالة اللفظ لغة على المسكوت والنظر للعلة فى الثانى انما هو لاثبات الحكم ولذلك لم يخص الاول بالمجتهد بخلاف الثاني لكن تارة يكون فهم العلة فى الاول ظاهرا لايختلف فيه الناظرون وتارة يكون نظريا يختلف فيه الناظرون فيثبت أحدهم انه من قبيل الدلالة ومفهوم الموافقة وينفيه الآخر وهذا لايضر بما اتفق عليه الحنفية والمحققون من الشافعية من أن دلالة النص ومفهوم الموافقة غير القياس ولكن اتفق الحنفية هنا على التمثيل بأمثال ذلك لتنقيح المناط تساهلا فانه قد يكون حذف الخصوصية متفقا عليه كالاعرابية وكون المرأة زوجة للاعرابى وهذا من دلالة النص اتفاقا وهذا القدر كاف للتمثيل فتذكر ماقدمناه

لابد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع أو المميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لايكفي لانه لايلزم منه ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على مانقله الامام عن الغزالي أن تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه (١) وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة (٢) كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة الى

(١) قال الاسنوى « والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على مانقله الامام عن الغزالي أن تنقيح المناط الى آخره » قد علمت مما قدمنا مافي ذلك وانه خلاف ماعليه جمع الجوامع وأن ماعليه جمع الجوامع أوجه

(٢) قال الاسنوى « وأما تخريج المناط فهواستخراج علة الى آخره» وأقول قال في جمع الجوامع الخامس أى من مسالك العلة المناسبة والاخالة ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بابداء مناسبة أى بين المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة عن القوادح كالاسكار اه موضحا من شرحه قال شارحه الجلال وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء ثم السلامة عن القوادح كأنها قيد في التسمية بحسب الواقع والا فكل مسلك لايتم بدونها وهو والاقتران مزيدان على ابن الحاجب في الحد لكنه حد به المناسبة وسماه تخريج المناط وما صنعه المصنف أقعد اه قال شيخنا لان المناسبة المخصوصة هنا تكون عليه فردا من أفراد مطلق المناسبة الذى هو المعنى اللغوى ويكون الدليل هو تلك المناسبة الثابتة في نفسها كما هو شأن الادلة لا التخريج المذكور الذى هو فعل المجتهد بخلاف ماصنعه ابن الحاجب اه وبهذا تبين ان صاحب جمع الجوامع لم يجعل تخريج المناط مسلكا من مسالك العلة فيحمل كلام الاسنوى على ذلك وان غرضه بيان الفرق بين هذه الالفاظ . وقد علمت ان الحنفية ينكرون تخريج المناط اذا كان بمعنى الاخالة لا اذا كان بمعنى النظر في تعريف العلة المستنبطة وتمييزها من بين الاوصاف . وأقول تقرير هذا ان أول شيء يعمله المجتهد أن ينظر في تعرف علة الحكم وتمييزها من بين أوصاف الاصل ويثبتها بواسطة

تحريم الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع (١) أى اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا اتفقا على أن العلة فى الربا هى القوت ثم يختلفان فى أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا

قال « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته فهو علة . قلنا لادليل على عليته فليس بعلة . قيل لوكان علة لتأتى القياس المأمور به . قلناهو دور » أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الاصوليين أنهما مفيدان للعلية أحدهما لانه لادليل على عدم عليته واذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لانه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول واذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين . والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لادليل على عليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ماقالوه . الطريق الثاني أن يقال ان الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل

مسلك من مسالكها وهذا هو تخريج المناط بالمعنى الذى اختاره فى جمع الجوامع . ثم تحقق العلة في الفرع وهو تحقيق المناط ثم يلغى الخصوصية التى فى المناط وهو تنقيح المناط . ثم الفارق المضر بالتعليل وهو الغاء الفارق . فتخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط والغاء الفارق كلها افعال المجتهد . والدليل الحقيقى على وجود العلة فى الاصل وعلى تعديتها هو المسلك وهو اما الاعتبار والتأثير بالاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع ، وهذا متفق عليه بلا خلاف . وان لم يعتبر بالنص او الاجماع بل كان اعتبار الشارع له بترتيب الحكم على وفقه بشرط ان يثبت الحكم معه باعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب أو اعتبار عينه فى جنسه القريب أو بالعكس بنص أو اجماع فيها فهذه الاقسام تعتبر اتفاقا على الصحيح وهذه الثلاثة تسمى ملائم المرسل وقد فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوي « وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة الخ » فهو عبارة عن اثبات العلة فى احدى صورها كتحقيق ان النباش سارق او ان التين مقتات فيجرى فيه الربا أى وذلك بعد معرفة العلة بنص او اجماع او استنباط .

بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لايتأتى معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره . وأجاب المصنف بان هذا الطريق يلزم منه الدور لان تأتي القياس متوقف على كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة بتأتي القياس لزم الدور. وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه . واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد (١) فان قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به انما يكون محصلا للمدعي وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائى منتجا لعين المقدم عند استثناء عين التالى كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائى أمران أحدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالى والثانى استثناء نقيض التالى لانتاج نقيض المقدم أما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا أن يجعل قياسا اقترانيا فيقال علية الوصف توجب تأتى القياس وكل مايوجب تأتى القياس فهو أولى فينتج أن علية الوصف أولى

---

(١) قال المصنف « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته الخ » . قال الاسنوى « واعلم ان تقرير الطريق الثانى على الوجه الذى ذكره المصنف الخ » أقول لا وجه للجزم بفساد التقرير على الوجه الذى ذكره المصنف مع احتمال غيره كما اعترف به الاسنوى نفسه بان يجعل قياسا اقترانيا ومتى احتمل الكلام وجها صحيحا وجب الحمل عليه تفاديا عن افساد الكلام على ان الاول يفيد الظن بالمعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها وأجيب بالفرق بان العجز هناك من الخلق كلهم وهنا من الخصم . وحاصل الاستدلال على الثانى أن القياس مأمور به بقوله تعالى «فاعتبروا يا أولى الابصار» وعلى تقدير علية الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما يتعين عليه ان لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك لجواز ان يثبت بقياس آخر صحيح فيخرج عن العهدة . وهذا كله جدل لايغنى عن الحق شيئا لما علمته ان بالاجماع ليس كل وصف يصلح للعلية بل لابد اولا من صلاحه لذلك ثم تعديته اما باعتباره من الشارع باحد الاعتبارات الاربعة أو بالاخالة عند من

قال « الطرف الثانى فيما يبطل العلية [1] وهو ستة : الاول النقض

يقول بها وبدون ذلك لايوجد ممن يعتد به من يقول باضافة الحكم الى مالا مناسبة له أصلا كما قدمنا فافهم ولا تسأم .

(١) قال المصنف « الطرف الثانى فيما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض الخ » أقول ما يرد على العلية مما يراد به ابطالها كثير فان انتفاء كل شرط من شروط القياس ووجود كل مانع يمنع منه يعد قادحا ومبطلا للعلية غير ان المصنف جعل ما يرد عليها لابطالها ستة هى النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق . وذكر منها صاحب جمع الجوامع ثلاثة عشر قادحا . وللاشارة الى انها كثيرة قال منها الخ قال العضد وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العليه وكلها ترجع الى منع ومعارضة والا لم تسمع لان غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعترض الخامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاه والشاهد عليه هو الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه انما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البينتين والمعترض هو المدعى عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الامرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه بل الجواب عنه فاسد من حيث أنه جواب لمن لا ينبغى أن يجاب وان فرض صحيحا فى نفسه اه وقد لخصه التفتازاني فى التلويح وفرع عليه أن النقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغى أن لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل

وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لا يبيت تعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع . قيل يقدح . وقيل لا مطلقا . وقيل فى المنصوصة . وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما اذا لم يكن مانع . قيل العلة ما يستلزم الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه . قلنا ما يغلب ظنه وان لم يخطر المانع وجودا أو عدما والوارد استثناء لا يقدح كمسئلة العرايا لان الاجماع أدل من النقض » أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع فى الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهى ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق . الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم فى صورة(١) ويعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعى فى

ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال ثم ساق حاصلا جامعا لاقسام القدح فان كنت ممن يرغب في الوقوف على الحقائق فارجع اليه فانه نفيس جدا وقد اكتفينا بالتنبيه عليه لطوله

(١) قال الاسنوى «الاول النقض الى آخره » أقول قبل الشروع فى حكاية الخلاف نذكر مالايجرى فيه النقض لتعلم الموضع الذى يجري فيه الخلاف فنقول قال شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع اعلم أن النقض لايجرى بين قاطمين بأن يكون دليل علية علة الاصل قاطماً فى عليتها وعمومها فى الاصل وغيره بلا مانع وشرط اذا لاتعارض بين قاطعين الا من باب أن المحال جاز أن يستلزم المحال وأيضاً عند عموم دليل علة الاصل يبطل القياس لما تقدم أن شرطه أن لا يتناول دليل علة الاصل الفرع وليس الكلام الا فى قوادح علل القياس كما هو صريح التلويح وغيره ولا فيما اذا كانت منصوصة بنص قاطع فى خصوصية محل النقض والا لثبت الحكم ضرورة ثبوته عند ثبوت علته قطعاً ولا فيما اذا كانت منصوصة بقاطع فى غيره خاصة لانه انما دل على عليتها فى غير محل النقض ولا تعارض

حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة . اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا [1] فسيأتى أنه لا يقدح

عند تغاير المحلين فلا نقض ولا فيما اذا كان دليل العلية فى غير محل النقض خاصة ظنياً وانما يكون التعارض فيما اذا ثبتت العلية فيهما جميعا بظاهر عام فيدل بعمومه على العلية فى محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم فى محل النقض قاله السعد فى حاشية العضد اه. وقول الاسنوى « الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليته الى آخره » أقول عرفه المصنف ووافقه الاسنوى على ذلك وهذا هو النقض الاجمالى وبذلك صرح البدخشى فقال وهو نوعان منع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة فى فن النظر واجمالا مثل أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى هذه الصورة لثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه وهو ابداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم من الثانى على ما لا يخفى ويسمى تخصيص العلة اه وقد علمت مما قدمناه عن السعد ان اصطلاح الاصوليين مخالف لاصطلاح أهل النظر وان منع المقدمة المسمى بالمناقضة فى اصطلاح أهل النظر هو فى اصطلاح الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها للمناعة فالنقض عند الاصوليين شامل يعم النوعين عند أهل النظر ففى الاجمالى منع بعض المقدمات من غير تعيين وابداء تخلف الحكم عن الوصف بمنزلة السند له فالاولى تفسير النقض بما هو اصطلاح الاصوليين

(١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا الى آخره » أقول هذا مما اتفق عليه الجميع اذا كان الاستثناء مصرحا به كما فى العرايا لان العرايا رخصة باجماعهم وانما الخلاف فى الاستثناء بالقوة كذا يؤخذ من كلام العطار وهو مراد الاسنوى بدليل تمثيله بالعرايا . واعترض عليه الناصر فقال فيه اشكال لان العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماشرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس الا العلة فهو اجماع على ان

وان لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدها يقدح مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الامام فخر الدين وقال الآمدى انه الذى ذهب اليه أكثر أصحاب الشافعى فى العلة المستنبطة[1] قال وقيل انه منقول عن الشافعى نفسه[2] وتوجيه كون النقض

العلة بدون الحكم فى محل العذر لايمنع علتها فى غيره اه فلا يقدح النقض بهذا الذى ورد على خلاف جميع المذاهب ومثله غيره حينئذ فلافرق بين نقض ونقض فى عدم القدح فيقاس مالم يجمعوا عليه على ما أجمعوا عليه وبذلك يترجح القول بانه يقدح الا اذا كان لمانع وفقد شرط فانه لايقدح وكتب شيخنا على قول جمع الجوامع وقيل يقدح الا أن يرد الى آخره فقال فيه ان عدم تأثير العلة حينئذ لمانع وهو حرمان الفقراء وهو مفسدة فتنخرم المناسبة وحينئذ لابد فى عليتها من انتفاء المانع ووجود الشرط وقائله يقول انها علة فى نفسها كما سيأتى فى توجيهه ويرد عليه أن الاجماع انما دل على العلية عند عدم المانع لانه معلوم اه ولكن يخالفه ماقاله الناصر من أن العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماشرع الى آخر ماقدمناه ولو كان الاجماع انما دل على العلية عند عدم المانع كما قال شيخنا لم يكن ما اجمعوا عليه وهو العرايا رخصة والغرض انه رخصة باجماعهم فكان هذا مستلزما لاجماع على وجود المانع من هذا الحكم لولا العذر والمانع ليس الا العلة كما قال الناصر ولذلك لم يناقشه ابن قاسم مع شغفه باعتراضه عليه وأقره العطار أيضا وسيأتى مايفيدك صريحا ان الحق عدم انخرام المناسبة بوجود المفسدة خلافا للقائل بذلك

(١) قال الاسنوى « وقال الآمدى انه الذى ذهب اليه أكثر أصحاب الشافعى الى آخره » أقول الذى عليه أكثر فقهاء الشافعية انه يقدح فى العلة مطلقا منصوصة أو مستنبطة الا أن يكون لمانع أوفقد شرط كما فى جمع الجوامع وهو القول الرابع فى كلام المصنف والاسنوى وسيأتى

(٢) قال الاسنوى « قال وقيل انه منقول عن الشافعى نفسه » أقول انما حكاه بقيل لان المنقول عن الشافعى انه يقدح مطلقا فى المنصوصة وغيرها لمانع وغير مانع كما صرح به فى جمع الجوامع حيث قال ومنها تخلف الحكم عن العلة وفاقا

﴿ تابع الحاشية ﴾

الشافعي وسماه نقضاً ونسب للحنفية القول بعدم القدح وانهم سموه تخصيص العلة فكتب شيخنا فى تقريره عليه فقال قول المصنف وفاقا للشافعي أى سواء كان لمانع أو فقد شرط أولا لأنه اما أن يكون التخلف فى صورة النقض تخصيصا كما هو قول الحنفية سواء كان لمانع أولا كما هو مقتضى سياق المصنف وان خصه فى التلويح بوجود المانع فمعناه ان الله حكم بعدم تأثيرها وان كانت هى فى ذاتها مقتضية لوجود مناسبتها واما أن يكون تخصيصا لكنه لما كان لمانع أو لفقد شرط الذى هو فى الحقيقة مانع لم يكن قادحا فى العلية اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لانتفاء المقتضى وهو العلة وقد فرضناه مانعا وهذا قول الفقهاء الآتى فعلى الاول أى مذهب الحنفية لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به كما قال المصنف هنا ونص عليه السعد فى التلويح تخصيص العلة أي تخصيص تأثيرها بغير محل النقض ولا معنى للعلة الا ما ترتب عليه الحكم فلا معنى لكونها فى محل النقض علة للحكم الا على القول بعدم انخرام المناسبة بمفسدة مساوية أو راجحة ان كان مانع وتقدم بطلانه أو على القول بانه يقع التخصيص بلا مانع ان لم يكن بناء على ان الاحكام قد تقع بلا حكمة لكنه مذهب المتكلمين لا الفقهاء ولذا شرطوا فى العلة الحكمة وليس المراد تخصيص النص الدال عليها بغير محل النقض كما يتوهم فان ذلك غير منقول عنهم ولا تخصيص مذهبهم بما فيه نص عام وعلى الثاني وهو أن يكون تخصيصا ولكنه مانع أو فقد شرط وهو مذهب الفقهاء فقول وجود المانع أو انتفاء الشرط انما منع عليتها بسبب نفيه ما ترتب من الحكمة اذ المناسبة تنخرم بمفسدة راجحة أو مساوية كما مر وليس المنع الا لذلك وحينئذ لا معنى لكونها علة فان قلت يظهر فى بعض الاقوال ان مراد قائله تخصيص النص الدال على العلية كما فى قوله وقيل عكسه قلت نعم لكنه مبنى على ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد فى صورة النقض حتى يأتى التخلف وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انخرام المناسبة . اهـ وأقول اما قوله كما هو قول الحنفية سواء كان لمانع أولا كما هو مقتضى سياق

﴿ تابع الحاشية ﴾

المصنف فالحق ما قاله السعد من انه خاص بوجود المانع أو لفقد الشرط وسيأتى انه مذهب حنفية العراق قاطبة والشيخ أبي زيد الدبوسى من علماء ما وراء النهر فهو متحد مع مذهب الفقهاء وحينئذ نقول قوله لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به الخ. نختار منه ان المراد من تخصيص العلة تخصيص تأثيرها بغير محل النقض أى مع وجودها في محل النقض لكن منع مانع من تأثيرها فقط. وقوله لا معنى للعلة الا ما ترتب عليه الحكم الخ ان كان مراده بذلك ماهو أعم من حال وجود المانع وحالة عدمه فغير مسلم وهو محل النزاع فهو مصادرة فان الفقهاء جميعا على ان العلة فى محل النقض موجودة ومناسبتها باقية ولكن منع من تأثيرها مانع مع وجودها فلم يترتب عليها الحكم كما هو صريح قوله اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لانتفاء المقتضى الخ . وكما صرحوا به هم أيضا ومع ذلك ماقالوه موافق للحقيقة الواقعة في الشرع فان البيع الصحيح علة في خروج المبيع من ملك البائع الى ملك المشترى فاذا شرط خيار للبائع لم يترتب هذا الحكم على ذلك البيع والبيع تام باتفاق الفقهاء حتى اذا زال الخيار ترتب الحكم بناء على هذا البيع بدون حاجة الى بيع آخر وأما قوله الا على القول بعدم انخرام المناسبة الخ فنقول نعم لكن قولك وتقدم بطلانه انما هو بحسب ماتقول لا بحسب مايقولون وماقالوه من عدم انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية هو الحق كما علمته مما قدمنا فى مبحث انخرام العلة وان عدمه مذهب الحنفية ومختار الامام الرازى واما القول بالانخرام فهومختار ابن الحاجب وان الكلام فى مقامين الاول ان المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلو الانخرام وهذا ضرورى البطلان كما قاله صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت لان المفروض كون الوصف مناسباً مشتملا على مصلحة ومع هذا هو مشتمل أيضا على مفسدة راجحة أو مساوية . والواقع لايمكن ان يرفع ولا يبطل بحال مع فرض كونه قائما فالمفسدة حينئذ لايمكن ان ترفع المصلحة والمناسبة بعد تحققها معها كما أن المناسبة والمصلحة لايمكن ان ترفع المفسدة مع تحققها معها فكان هذا الاول ضرورى البطلان

قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي [1] وهو أنا نتبين بعد وروده ان ماذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا [2] والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة [3] سواء حصل مانع أم لا ويقدح في العلة المستنبطة

لما يلزم عليه من جمع النقيضين . والمقام الثاني ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المصلحة والمناسبة في الوصف وهو مختار قائلي الانخرام واستدلوا عليه بأن اعتبار المصلحة والمناسبة مع وجود المفسدة معها ابعد من حكمة الحكيم كل البعد . وقلنا هناك رداً على هذا الاستدلال ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ماهو الواقع والواقع مصلحة ومفسدة اجتمعا في وصف واحد والمصلحة والمناسبة تقتضى حكما والمفسدة تقتضى حكما آخر . وللحكيم ان يوفى حق كل منهما بمقتضى حكمته لانه لامانع من ذلك والمانع الذى يتخيله هنا انما هو التضاد بين المصلحة والمفسدة وهو غير مانع لاختلاف الجهة الا ترى الى ما صرح به الاصوليون قاطبة من ان المانع قسمان مانع السبب والعلة وهو الذى مع وجوده لايتحقق السبب والعلة . ومانع الحكم وهو الذى يمنع تحقق الحكم مع قيام السبب والعلة وما هنا من قبيل مانع الحكم لامانع السبب والعلة عند الفقهاء جميعا وسيأتي مايزيدك علما . فلا وجه للقول ببطلان عدم انخرام المناسبة

(١) قال الاسنوى « وتوجيه كون النقض قادحا في المنصوصة ماقاله الغزالي الخ » كلام الغزالي يفيد أن النص اذا أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وانه لا يعتبر معه شيء آخر وأن العلة عامة فكانه قال العلة هي مجرد كذا وهي عامة ولا مانع ولاشرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور خلاف في القدح به وكلام التاج في تكملة الابهاج صريح في هـذا وقدمناه أيضا في أول البحث

(٢) قال الاسنوى « والثاني لايقدح مطلقا » وهذ القول هو الذي نسبه صاحب جمع الجوامع للحنفية وقد علمت انهم لا يقولون به وسيأتي تفصيل مذهبهم

(٣) قال الاسنوى « والثالث لايقدح في العلة المنصوصة الخ » قال الجلال لان

مطلقا والرابع واختاره المصنف لايقدح حيث وجد مانع مطلقا[1] سواء كانت

الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا علل بشيء ونقض عليه فليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة اه وهذا القول مبنى على ان النص الدال على العلية يخصص بمقتضى صورة النقض وهو مبنى على انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقض حتى يتأتى التخلف قال شيخنا وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انخرام المناسبة اه وأقول قد علمت ان القول بانخرام المناسبة غير مختار وان المختار هو عدم انخرامها فالقول بعدم الجزئية وعدم انخرام المناسبة هو المختار

(١) قال الاسنوى «والرابع واختاره المصنف لايقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة الخ» قد علمت ان هذا مذهب حنفية العراق ومذهب الفقهاء وأن السعد في التلويح خصه بوجود المانع وتقدم الكلام عليه ولذلك قال في جمع الجوامع وقيل يقدح فيهما الا أن يكون التخلف لمانع أو فقد شرط فلا يقدح وعليه اكثر فقهائنا اه . وبين شيخنا هذا القول فقال أى فالعلة حقيقة موجودة لكن تخلف التأثير لمانع أو فقد شرط وهو لايضر فى عليتها اذ العلة هى الباعث وليس واحد منهما من الباعث في شيء وبه يفترق عن القول الاول خلافا لابن قاسم تأمل . ثم اعترض عليه فقال وفيه انها لاتكون باعثة الا مع بقاء مناسبتها ومع المانع اوفقد الشرط تنخرم مناسبتها فلا تكون علة قطعا لانه لاتعدية مع المانع فمن قال ان العلة هى مجرد الوصف قدح علة التخلف لانه شرط أو شطر فلا علة بدونه اه . وفيه ماقدمناه ايضا من ان الصحيح ان المانع مانع بمايقتضى انه يمنع من تأثير العلة أو من كونها باعثة فهو مانع الحكم لامانع نفس العلة وكذلك فقد الشرط لانه مانع فى الحقيقة . وتفصيل مذهب الحنفية ان علماء ماوراء النهر منهم ماعدا الامام ابا زيد الدبوسي موافق لمذهب الشافعي من ان التخلف يقدح مطلقا كما قدمناه . واما مذهب علماء العراق والامام الدبوسي من علماء ما وراء النهر فهو المذهب الرابع الذى اختاره المصنف

العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا [1] والى المذهبين الاخيرين

وهو مختص بوجود المانع أو فقد الشرط والصحيح أنه مذهب أئمة الحنفية الثلاثة الامام أبي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة هنا ولما اعترض القائلون بان النقض قادح بان العلة فى موضع الاستحسان وموضع المعدول عن سنن القياس معدومة لا أنه تخلف مع وجودها اجابوا عن ذلك بان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم هو التأثير فقط وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل قال صدر الاسلام تكلم القوم قديما وحديثاً فى تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر اصحابه نص وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الامام أبى بكر الرازى والشيخ أبى الحسن الكرخى والقاضى خليل بن احمد السجزى أن مذهب أبى حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بمسائل وذكر المحاسبى عن الاشعرية أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وقال فى التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشايخنا زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة اه ومن هذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق علماء ماوراء النهر قالوا ان من شرط العلة عدم النقض وتخلف الحكم عنها فتخرج بذلك عن أن تكون علة وفريق علماء العراق وهؤلاء يقولون ان النقض لايقدح فى العلية اذا كان لمانع وأنه لاقائل منهم بانه لا يقدح مطلقاً

(١) قال الاسنوى « فان لم يكن مانع قدح مطلقاً » أقول قال التاج فى تكملة الابهاج قلت كيف يتصور تخلف الحكم لالوجود مانع اولفوات شرط فى محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هو لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لايكون بغير مخصص وذلك المخصص ان كان حيث ماوجد وجد لمانع أو لفوات شرط وحينئذ تكون صورة المسئلة فيما اذا وجد مانع أوفات شرط وان كان بدونهما ممكنا وهو محتمل على بعد بأن يحصل نص على عدم الحكم فى محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع

أشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم يصرح بالنفى لكونه معطوفا على منفى واختار ابن الحاجب أنه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الا لمانع أو انتفاء شرط[1] وان كانت منصوصة فانها تختص بالنص المنافى لحكمها وحينئذ

أو عدمه شرط وهيهات أن يوجد ذلك اه وأقول ان الاقوال التى حكاها فى مسلم الثبوت أولها أن عدم النقض وهو تخلف الحكم عن العلة شرط عند مشايخ ماوراء النهر وأبي الحسين وعليه الشافعي وعليه يكون النقض قادحاً مطلقاً وهو القول الاول فى كلام الاسنوى الثانى أنه يجوز النقض اذا كان لمانع وهو قول الاكثر وعليه الامام أبو زيد من علماء ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو القول الرابع فى كلام الاسنوى وهو مذهب ابى حنيفة وصاحبيه وعليه لا يكون النقض قادحاً اذا كان لمانع وفقد الشرط مانع الثالث يجوز النقض فى المنصوصة فقط دون المستنبطة وعليه يقدح النقض فى المستنبطة دون المنصوصة والقول الرابع عكسه وعليه يقدح النقض فى المنصوصة دون المستنبطة وأما القول بان عدم تأثير العلة ان وجد مانع لا يقدح مطلقا وان لم يوجد مانع قدح مطلقاً فلم يحكه الحنفية عن أحد بل صرح القائلون بان النقض لمانع لا يقدح أن ذلك من قبيل تخصيص العلة وأنه فى أى موضع وجد التخلف كان لمانع وأن تحقق التخلف بعد ثبوت تأثير الوصف فى الحكم بنص او اجماع كما هو مذهبهم لا يكون الا لمانع وبهذا تعلم ان قولهم فان لم يكن لمانع قدح مطلقاً أنما بطريق الفرض لانه لم يتحقق فى العلل وعلى كل حال فالحنفية القائلون لان النقض لا يقدح لم يفصلوا هذا التفصيل ولم يقل أحد منهم بانه لا يقدح مطلقاً فليبحث عن القائل به ونسبته للحنفية مخالفة لما فى معتبرات كتب المذهب كما قدمناه عن السعد ومسلم الثبوت وشرحه مما اطلعنا عليه ولا أظن أن غيرها يخالفها وان اولئك الائمة الذين نقلنا عنهم فيما سبق هم مشاهير علماء المذهب والعمدة فى نقله

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب انه اذا كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الى آخره » أقول حاصل هـذا القول ان النقض لا يقدح فى العلة مطلقاً

فيقدر المانع في صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضا «قوله قياسا» أى الدليل على ماقلناه من وجهين أحدها قياس النقض على التخصيص[1] فكما أن التخصيص

مستنبطة أو منصوصة لكن فى المستنبطة لابد من وجود المانع وتحقق انتفاء الشرط فان لم يوجد المانع ولم يتحقق الشرط كان النقض قادحاً وأما المنصوصة فلا يقدح فيها النقض مطلقاً لان النص المنافى لحكمها يخصص النص المثبت لها فان ظهر الاثر فيها والا قدر وجود مانع وهذا قول خامس متوسط بين قولى من قال لايقدح فى المستنبطة ويقدح فى المنصوصة ومن قال لايقدح فى المنصوصة ويقدح فى المستنبطة وذلك لان القائل بالاول استدل بأن دليل المستنبطة افتران الحكم بها ولا وجود له فى صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها فلم توجد العلية أصلا في صورة التخلف حتى يحصل النقض فانها وجدت وتخلف الحكم فيها لكن ابن الحاجب يقول ان هذا يقال في المستنبطة اذا ظهر وجود المانع أو انتفاء الشرط فان لم يظهر ذلك دل على أن لامناسبة فى العلة وان التخلف لخلل فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل وذلك طبعاً لايكون الا بنص آخر يعارض النص الاول فالمخصص موجود فان ظهر المانع أو انتفاء الشرط فيها والا قدر المانع أو انتفاء الشرط لان النص المخالف لحكمها لا بد أن يكون لغرض وحكمة لما علمت أن جميع الاحكام معللة بالمصالح

(١) قال المصنف « وهو المختار قياساً على التخصيص الى آخره » قال الاسنوى « أى الدليل على ماقلناه من وجهين أحدهما قياس النقض على التخصيص الى آخره » أقول قد اعترضوا على هذا الوجه بأن التخصيص من صفات الالفاظ لامن صفات المعانى فلا يتحقق فى العلة لانها من المعاني والجواب أن التخصيص بمعنى الشمول هو في المعانى أولا وبالذات وفي الالفاظ ثانيا وبالتبع كما هو مقتضى اللغة وأما تخصيصه بالالفاظ فهو اصطلاح لايدفع المعنى على أنا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم فى كل ماتوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التأثير كما فى العام المقتضى للحكم في الكل ويمنع المخصص الحكم في البعض فهل ينفع حجر اطلاق اسم

لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجمع بينهما بان ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام. الدليل الثاني أن ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع (١) لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى المانع لا لعدم

التخصيص بحسب هذا الاصطلاح شيئاً واعترضوا أيضاً بأنه لوجاز التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة في صورة التخلف يقتضي وجود الحكم فيها والمانع الموجود فيها أيضاً يقتضي منعه وعدم وجوده والجواب انه انما يلزم التناقض لوبقي تأثير العلة في صورة التخلف وهو ممنوع لان المانع منع من تأثيرها وترتب الحكم عليها فقط مع وجودها وانما قلنا لا يلزم التناقض لما ذكرناه لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لوبقي تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع منه واعترض أيضاً بأنه لوجاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان لكل أحد أن يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجيب بأنه لا يلزم ذلك لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا مع بيان مانع صالح المانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطأ المعلل والاحكم بخطأ معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين على أن طرق المنع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطأ من الصواب وأيضاً غاية مالزم انا لا نعلم تعيين المخطىء من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل واحد في الواقع . وبهذا تعلم أن ماقاله ابن الحاجب والآمدي من أن المستنبطة لا يجوز تخصيصها الا لمانع ليس قولا خامساً في الحقيقة كما قدمناه قريباً بل هو قيد في القول الرابع المختار فالمعول عليه ماهنا لا ماقدمناه

(١) قال الاسنوي « الثاني ان ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع الى آخره » أقول قال القائلون بأن النقض قادح مطلقاً عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة

لان المستلزم للمعلول هو كل من الوصف المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا وجود للكل حين يفقد الجزء فبوجود المانع أو فقدان الشرط تنتفى العلة بانتفاء جزئها فلا تخلف فى الحقيقة بل امتنع الحكم لعدم وجود المقتضى والجواب ان النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة مايتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف عنه الحكم ومن ههنا اندفع قول هؤلاء في استدلالهم لوصحت العلة مع التخلف لزم الحكم فى صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم المعلول فاينما وجدت وجد ووجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو العلة التامة لا المؤثر فقط . والنزاع انما وقع فيه . واعلم ان دليلهم هذا وما قالوا سابقاً يدلان دلالة واضحة على ان هؤلاء ارادوا من العلة المؤثر التام الذى لم يوجد معه مانع ولم يفقد منه شرط . واستدلالهم هذا وما قالوه تام فيه . فان عدم المانع ووجود الشرط متمهان للتأثير البتة . فاذا وجد المانع وانتفى الشرط ينتفى المؤثر التام فانتفى الحكم بانتفائه فلا تخلف في الحقيقة . وأيضاً لوتخلف الحكم عن المؤثر التام ومن ضروريات تمام العلة وجود المعلول لوجد الحكم فى صورة التخلف ولزم التناقض حتما لكون المؤثر التام ملزوم الحكم . وأيضا يلزم تصويب كل واحد لان عدم وجود الحكم لما لم يكن ضارا لتمام العلة أمكن ان يدعى كل أحد علية كل وصف ولا يضر النقض أصلا . كما ان كلام الفريق الآخر صريح في انه في الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة مايتوقف عليه الحكم . ومن الضرورى ان وجود الشرط وانتفاء المانع ليس جزأ من الوصف نفسه وان كان جزأ من المؤثر التام فالاشبه ان الخلاف لفظى . فمن اجاز التخلف وقال ان النقض لايقدح انما أجازه عن المؤثر الذى لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط وارتفاع الموانع ومن منع وقال انه قادح انما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع . فالخلاف هنا راجع الى الخلاف في تخصيص العلة كما سمعت من كلماتهم . وقال صاحب الكشف الخلاف فى مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع التخلف

﴿ تابع الحاشية ﴾

صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف الحكم معدوم الا أن العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع اه . وقال ابن الحاجب ان الخلاف لفظى مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالباعث أو المعرف فلا لكن قال صاحب مسلم الثبوت والحق انه معنوى تظهر ثمرته فى الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع . وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع تنخرم اه . ومثله فى جمع الجوامع مع زيادة فانه قال والخلاف فى القدح معنوي لا لفظى خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها وجوابه منع وجود العلة أومنع انتفاء الحكم اذ لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى الموانع بيانها اه واعترض الجلال على الاول فقال وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام فى عكس ذلك اه . قال شيخنا في تقريره هو كذلك وما أجاب به الحواشى غير صحيح وكذا ما أجاب به الجوهري في هامش بعض الشروح . فعليك بالتأمل اذ عثرت عليه اه . وأما تفريع الانقطاع على الخلاف فقال فيه الجلال فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ويسمع قوله اردت العلية فى غير ماحصل فيه التخلف اه . وقد علمت ان العلة اما منصوصة وهذه لا يمكن ان يتخلف عنها الحكم الا بنص آخر على ماينفيه فى صورة النقض فالمخصص فى الحقيقة هو ذلك النص فان ظهر المانع فيها والا قدر وجوده لان النصوص معللة بالمصالح كما سبق عن ابن الحاجب والآمدى وان كانت مستنبطة فقد علمت ان التخلف فيها لا يسمع الا مع بيان المانع . ومتى بين المانع كان الخلاف حينئذ فى كون انتفائه من تمام العلة فلا تخلف أو ليس من تمامها فيوجد التخلف وهو بعينه الخلاف فى العبارة الذى قاله صاحب الكشف وأما مسئلة انخرام المناسبة والجواب عن النقض اللذين ذكرهما صاحب المسلم أيضا فقال فى فواتح الرحموت فى ردهما وهذا ليس على ماينبغى فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع

المقتضى بخلاف التخلف لا لمانع[1] فان العقل يسنده الى عدم المقتضى لان انتفاء

فالمجوز ينسبه اليه والمانع ينسبه الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته اه وأقول الصحيح فى الجواب أن يقال ان الخلاف لم يتوارد على محل واحد فان القائلين بعدم انخرام المناسبة أرادوا من العلة الوصف المؤثر الباعث فقط ولم يريدوا جملة مايتوقف عليه المعلول ولا دخل لوجود الشرط وعدم المانع فى التأثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه وهو موجود قطعا وأما القائلون بالانخرام فقد قالوا ان العلة جملة مايتوقف عليه المعلول من وصف مؤثر باعث ووجود شرط وعدم مانع ولا شك فى زوال هذه الجملة اذا تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ولكن هذا لايمنع اتفاق الفريقين على أن العلة فى غير موضع التخلف تامة صحيحة يترتب عليها المعلول وفى موضع التخلف غير تامة والحكم معدوم لم يترتب عليها الا أن العدم عند القائل بالانخرام مضاف الى عدم وجود العلة وعند القائل بعدم الانخرام مضاف الى المانع كما يقتضيه كلام صاحب الكشف الذى قدمناه فالخلاف فى انها تنخرم أو لاتنخرم لفظى أيضا مبنى على اختلاف النظر والاعتبار فى العلة ماهى ولو نظر كل واحد من الفريقين الى ما نظر اليه الآخر لوافقه فاعرف الحق لاهله . وبهذا تعلم ان ماجعله صاحب جمع الجوامع فروعا للخلاف وبنى عليه انه معنوى ووافقه فى بعضه مسلم الثبوت ليس على ماينبغى ولذلك قال فى الفواتح فالاشبه أن النزاع لفظى وبذلك نستغنى عما أطالوا به استدلالا لكل فريق وجوابا عن كل فريق لان كلمة الوفاق حلت محل الشقاق وزال الخلاف وحل محله الائتلاف وفقنا الله لجمع القلوب على عمل الخير وخير العمل

(١) قال الاسنوى « بخلاف التخلف لالمانع الى آخره » قد علمت من كلام ابن الحاجب والآمدى وجعله الاسنوى مختار ابن الحاجب والآمدى مما يوهم أنه قول يخالف ماقبله وقلنا أخيرا انه بيان لقيود لابد منها فى القول الرابع هى أن فى المستنبطة لايسمع منه دعوى التخلف الا اذا بين المانع واذا لم يبين لايسمع منه

الحكم اما لانتفاء العلة أو لوجود المانع [1] والثانى منتف فتعين الاول وحينئذ فيزول ظن العلية واذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلية هو الظن بها . وقوله « قيل العلة »أى احتج القائلون بأن النقض يقدح مطلقا بأن العلة هو ما يستلزم الحكم [2] والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الاولى . وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع وهى

ان ذلك لمانع ويكون التخلف قادحا اتفاقاً وان فى المنصوصة يكون المخصص هو النص الآخر المنافى لحكمها فان ظهر المانع فيها والا قدر المانع فى صورة التخلف لما قدمناه فتذكر

(١) قال الاسنوى « لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة الى آخره » هذا مرتبط بقوله بخلاف التخلف لالمانع وقوله واذا بقى الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا مرتبط بقوله لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى عدم المقتضى

(٢) قال المصنف « قيل العلة مايستلزم الحكم الى آخره » قال الاسنوي « أى احتج القائلون بان النقض يقدح مطلقابان العلة هو الى آخره » أقول هذا صريح فى أن هذا القائل قد اعتبر أن العلة هى العلة التامة المستجمعة للشروط وارتفاع الموانع فاذا كانت العلة منصوصة أو غير منصوصة كان التخلف لانتفاء العلة لا لوجود المانع ولا لفقد الشرط لان كلا منهما من تمام العلة عندهذاالقائل فمعنى قول الاسنوى وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا الخ ان النقض فى حالى اظهار المستدل المانع وعدم اظهاره انما هو لانتفاء العلة فى الحالين فيستوى الحال فى ذلك بل عند عدم بيان المانع أولى لان النقض عند عدم ابداء المانع فى المستنبطة غير مسموع وفى المنصوصة كذلك لان وجود النص المخالف لحكمها مانع سواء ظهر المانع أو لم يظهر وعدم وجود النص بخلاف حكمها فى محل من شروط تأثيرها فيكون انتفاؤه من تمامها وجزأمنهافانتفاء الحكم لانتفائهالالمانع

عبارة ركيكه وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم [١] بل العلة عندنا هو مايغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه . وقوله « والوارد الخ » يعنى أن ما تقدم جميعه فمحله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لايقدح كما جزم به المصنف [٢] وقال فى الحاصل انه الاصح و نقله فى المحصول عن قوم ولم يصرح

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانا لا نسلم ان العلة هو مايستلزم الحكم بل هو الى آخره » أى فالمراد بالعلة عند أهل هذا المذهب الذى اختاره المصنف هو الوصف الباعث المؤثر دون جملة مايتوقف عليه المعلول ومن هذا تعلم ان فى قوله هذا اشارة الى أن القائلين بان النقض يقدح بنوا كلامهم على ما اصطلحوا عليه وسموه علة وهو جملة مايتوقف عليه المعلول والقائلين بانه لايقدح بنوا كلامهم على اصطلاحهم أيضا وسموه علة وهو الوصف الباعث المؤثر فقط دون جملة مايتوقف عليه المعلول ولو نظر كل فريق الى مانظر اليه الآخر لوافقه فلا خلاف فى المعنى بين هذين القولين

(٢) قال المصنف « والوارد استثناء لايقدح الخ » قال الاسنوى « يعنى ان ماتقدم جميعه فمحله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل الخ » قد قدمنا مايتعلق بهذا ومن جملته أنهم اذا أجمعوا على ان النقض فى هذه الصورة لايقدح كان هذا اجماعا على ان النقض لوجود المانع لايقدح فى غيرها فكان اعتبار القائلين بان النقض اذا كان لمانع أو فقد شرط لا يقدح أدق وان كان الخلاف لفظيا اذ لافرق بين صورة يكون فيها الاستثناء مصرحا به وصورة لا يكون الاستثناء مصرحا به فان وجود المانع وفقد الشرط فى صورة فى قوة استثنائها من عموم الوصف الباعث المؤثر واقتضائه الحكم فى كل محل وجد فيه . وأقول اجماعهم على ان النقض فى هذه الصورة لايقدح لايقتضى انهم مجمعون على التمثيل بالعرايا وهى بيع الرطب على النخل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة أوسق فان الشافعى قال هذا بيع جائز وانه مستثنى

بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد على ان العلة فى تحريمه اما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال[1] وكل منها موجود فى العرايا ثم استدل

من نص الربا وان وجد فيها الطعم لما روى البخارى ورخص فى العرايا وأما عند الحنفية فهذا البيع فاسد لشبهة الربا وانما العرايا المرخص فيها فى الحديث هى هبة ماعلى النخيل قدرا ثم اعطاء مثل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فان ماعلى النخيل لم يدخل فى ملكه بل هو باق على ملك الواهب وكذا ما على الارض بل هو بر مبتدأ وذلك لان ماعلى النخلة متصل بها بملك البائع غير مقدور التسليم فبيعه فاسد فيكون ماأخذ مما على الارض هبة وبرامبتدأ لاعوضا عما على النخلة اما على مذهب الحنفية من ان البيع الفاسد يفيد الملك بالقبض فلا ملك هنا لعدم القبض وأما على مذهب الشافعية فلان البيع الفاسد لايفيد الملك مطلقا وفساد بيع المعجوز عن تسليمه وفاق فلا يمكن حمل الحديث على البيع الحقيقى فتعين مايقوله الحنفية

(١) قال الاسنوى «لان الاجماع منعقد على ان العلة فى تحريمه اما الطعم الخ» أقول قد ذكر مثل هذا الجلال على جمع الجوامع فقال العطار من الطعم أى عند الشافعى وقوله والقوت أى عند مالك وقوله والكيل أى والوزن عند أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين وقوله والمال ينظر من علل به وعلى التعليل يلزم ان كل ماوجدت فيه الماليه ربوى مع أن كثيرا مما وجدت فيه المالية غير ربوى اه أقول المراد بالمال المالية بمعنى الثمنية فى الذهب والفضة لانهما ليسا داخلين فى المطعوم عند الشافعية حتى تكون العلة فيهما الطعم ولا فى القوت المدخر عند المالكية حتى تكون العلة فيهما الاقتيات والادخار . والمصرح به فى المذهبين ان العلة فيهما الثمنية وأما الحنفية فالعلة عندهم التى هى المقدار الشامل للكيل والوزن شاملة للذهب والفضة فانهما من الموزونات قطعا والدليل على ذلك ان الجلال بعد ان قال مثل ما قال الاسنوى قال ونقل أى الامام الرازي الاجماع على ان حرمة الربا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة اه

المصنف على كونه لايقدح بأن النقض وان دل على الوصف المنقوض بعلة لـكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية لـكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح . ومثل له الامام أيضا بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجنايه وفيه نظر(١) فان هذا من باب العكس وهو ابداء الحـكم بدون العلة لان الجناية علة لوجوب

والاربعة التى اجمعوا على التعليل بأحدها هى الطعم وبه قال الشافعية والاقتيات والادخار وبه قال المالـكية وهذا فى غير الذهب والفضة واما فيهما فقد صرح علماء المذهبين بأن العلة فيهما هى الثمنية وما اعترض به العطار على عقد الاجماع المذكور بان العلة على مذهب مالك الاقتيات والادخار للعيش غالبا كما قاله النجارى فقد أجاب عنه بانه اجماع مذهبى أو لعله يجعل الادخار شرطا أوان المراد بالاجماع الوفاق فتأمله اهـ وأقول المتعين هو الوسط وهو ان مالـكا يجعل الادخار شرطاً لان حمل الاجماع على ما ذكر في الاول والاخير بعيد من كلام الامام بعد تصريحه بأن المجمع عليـه هو التعليل بأحد هذه الاربعة لان معناه المجمع عليه انحصار التعليل فى هذه الاربعة لا يتعداها الى غيرها فتعين ماذكرناه وهو الواقع لان مالـكا يوافق الشافعي ويزيد شرط الادخار للعيش غالبا

(١) قال الاسنوى «وفيه نظر الى آخره» أى لان الكلام فى تخلف الحـكم عن العلة فالعلة موجودة والحـكم معدوم وهذا لا ينطبق عليه مثال الامام فان مثاله فى تخلف العله عن الحـكم فالحـكم موجود والعلة معدومة وهو عكس ما نحن بصدده لكن البدخشي فسر كلام الامام بما يجعل مثاله منطبقا على ما نحن بصدده فقال والوارد استثناء لا يقدح فى علة الوصف وهو الصـورة التى ينتفى فيها الحكم وتوجد العلة اية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسئلة على أى مذهب كان سواء كانت معلومة كمسئلة ضرب الدية على العاقلة فانه انتفى فيه حكم عدم الاخذ بالضمان مع وجود العلة المعلومة وهى عدم الجناية أو مظنونة كمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضا على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح فى علية أحدها ولذا يقال ان المستثنى لا يقاس عليه ولا

الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى امام الحرمين في البرهان أن الصورة المستثناة لاتكون معقولة المعنى[1] وخالفه غيره واختلف الاصوليون فى

يناقض به فاذا قيل فى الذرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر لا يضر نقضه بالعرايا بأن يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم فى هذه الصورة لانه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو ابطل العلية لابطل جميع العلل المنصوصة به فيكون دالا على ان شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الاجماع ان أحدها قطعا علة فيلزم ابطاله لما ثبت بالاجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل اه فجعل البدخشى العلة التى يرد عليها الاستثناء ولا يقدح قسمين معلومة وحمل مثال الامام عليه ومظنونة وحمل مثال المصنف عليه وحمل كلام الامام على أن المراد بالحكم هو عدم الاخذ بالضمان وهو معدوم وجعل العلة المعلومة لانها متفق عليها عدم الجناية وهى موجودة واما الاسنوي فقد جعل الحكم هو الضمان والعلة هى الجناية والجناية موجودة والضمان معدوم ومما لا شك فيه ان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يتساهلون فيجعلون عدم العلة علة فى عدم الحكم ويكفى هذا للتمثيل وهنا معنا عدم الجناية وهى علة فى عدم الضمان وهى موجود وعدم الضمان منتف فانطبق المثال على ما نحن فيه وهذا هو المتبادر من قوله فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجناية فاعتبر عدم الجناية علة فيكون الحكم هو عدم الضمان كما قال البدخشي

(١) قال الاسنوى «وادعى ان الصورة المستثناة لاتكون معقولة المعنى الى آخره» يدل لما قاله امام الحرمين ماصرحوا به من أن المستثنى لايقاس عليه ولا يناقض به ولوكانت من معقول المعنى لصح القياس عليها ونوقض بها ولذلك كان الظاهر من عبارة المصنف ان عدم قدح النقض بالوارد استثناء كما في العرايا أو في ضرب الدية على العاقلة رأي الجميع وصرح به الخنجى حيث قال لا اختلاف بين الاصوليين في انه لا يقدح والفاضل حيث قال لا نزاع فى انه لاتفسد العلية وهو يخالف ما يشعر به ما في المحصول قال قوم لايقدح وهو مختار الفخري حيث قال فمذهب قوم أنه لا يقدح كذا قاله البدخشى ويؤيد الاول ما قدمناه نقلا عن

أنه هل يجب على المستدل أن يحترز فى دليله عن النقض المستثنى[1] على مذهبين

العطار حيث قال والاستثناء المصرح به اتفق عليه الجميع وانما الخلاف في الاستثناء بالقوة اه فلعل من نقل الخلاف في الاستثناء أراد ماهو بالقوة وكلام الامام ليس صريحا في نقل الخلاف وكلام الفنرى اخذه مما يشعر به كلام الامام ونقل الخلاف لايكفى فيه مثل هذا خصوصا اذا وجد النقل بخلافه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ . وعلى كل حال فكون المراد صورة الاستثناء اذا كان مصرحا به هو المتعين بخلاف ما اذا كان الاستثناء بالقوة فانه فى المستنبطة لايكون الا مع بيان المانع ويجوز ان يكون مثله فى غير هذه الصورة وفى المنصوصة انما يكون الاستثناء بنص مستقل والا كان الاستثناء مصرحا به كما فى قوله ورخص في العرايا فان هذا وان كان مستقلا لفظا لكنه غير مستقل حكما لان لفظ رخص يشيرلذلك .

(١) قال الاسنوى « واختلف الاصوليون في انه هل يجب على المستدل إلخ » أقول قال البدخشى ثم لايجب على المستدل ان يحترز فى متن الاستدلال عن النقض بالمستثنى بان يذكر قيدا يخرجه مثل ان يقول في الذرة مطعوم لاحاجة للتعاقد فيه حتى يخرج بالعرايا وهذا باتفاق وهل يجب عليه ان يحترز عن النقض بغيره ففيه اختلاف . والمختار انه لايجب لان عليه ان يبين العلة ويستدل عليها وتوقى به والنقض دليل عدم العلية فهو فى الحقيقة معارضة ونفى المعارضه ليس من الدليل فلا يلزمه لانه انما التزم الدليل لاغيره اه وقد تبع البدخشي فى هذا ابن الحاجب حيث قال والمختار لايلزمه مطلقا لانه انما يسئل عن دليل العلة فالتزمه والنقض معارضة وهى ليست من الدليل اه وصاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فقال ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل الا فى المستثنيات مطلقا اه وترك قول ابن الحاجب والمختار لايلزمه مطلقا الى آخر ما ذكرنا فقال شيخنا اعتذارا عن صاحب جمع الجوامع وكانه تركه لعدم رؤيته لغيره اه وقد علمت ان البدخشي وافق ابن الحاجب كما ان قول الاسنوي حكى ابن

حكاها في المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها أنه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقا

الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب انه يجب فى الصورة المستثناة دون غيرها واختار انه لايجب مطلقا اه فلا وجه لترك صاحب جمع الجوامع ما اختاره ابن الحاجب بعد أن وافقه البدخشى ونقله الاسنوي كما ان صاحب جمع الجوامع ترك من الاقوال التى حكاها ابن الحاجب انه يجب فى الصورة المستثناه دون غيرها ، غير ان صاحب جمع الجوامع فصل الاقوال التى ذكرها تفصيلا حسنا فحكى انه يجب على المناظر المقلد لذى يستدل لمذهب امامه ويذب عن مذهبه وهو مجتهد مقيد بمذهب امامه ويسمى جدليا وخلافيا وأما الناظر فهو الذى ينظر لنفسه لالالزام غيره وهو المجتهد المطلق الذى هو صاحب المذهب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظرا كان أو ناظرا لنفسه وصرح بذلك هو فى شرحه للمختصر فيكون القول الذى رجحه حيث صرح به وقدمه هو التفصيل بين المناظر الذى يريد الزام غيره فيجب عليه مطلقا فيما اشتهر من المستثنيات وفى غيره وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز الا فيما اشتهر من المستثنيات فلا يجب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظراً أو ناظرا الاحتراز مطلقا فيما اشتهر وما لم يشتهر من المستثنيات وقيل يجب على المستدل مناظرا وناظرا الا فى المستثنيات مطلقا مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها هذا شرح كلامه وقد علمت من هذا الذى ذكرناه ان الذى اختاره ابن الحاجب انه لايلزمه مطلقا لما ذكره من ان النقض معارضة الخ وان الذي اختاره صاحب جمع الجوامع هو التفصيل بين ما اذا كان يناظر غيره فيجب عليه الاحتراز من النقض مطلقا بان يذكر فى الدليل مايخرج محل النقض ليسلم عن الاعتراض وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز عن النقض الا فيما اشتهر من المستثنيات كالعرايا فلا يجب لان المشهور كالمذكور فلا حاجة الى التصريح بالاحتراز عنه وان البدخشى اختار ما اختاره ابن الحاجب غير انه خص الخلاف بغير ماكان وارداً من الاستثناء على جميع المذاهب كضرب

قال « وجوابه منع العلة لعدم قيد. وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال مادللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو نقل الى نقض الدليل أودعوى الحكم

الدية على العاقلة والمصراة والعرايا مع ان ظاهر مافي جمع الجوامع ان الخلاف جار فى ذلك أيضا فلذلك وجب ان نرجع لما قرروه واتفقوا عليه فاقول : قد قدمنا أن اصطلاح الاصوليين ان النقض هو الممانعة ، ويشمل ما يسميه الجدليون منعا ونقضا تفصيليا وما يسمونه نقضا اجماليا وهو تخلف المدلولات عن الدليل وقالوا ان هذا أيضا منع لمقدمة غير معينة من الدليل وذكر تخلف الحكم عن الدليل انما هو سند للمنع وان معنى ذلك ن المعترض يعترض على الدليل بانه غير تام وعلى ذلك فقول ابن الحاجب فالنقض معارضة وهى ليست من الدليل انما هو جار على اصطلاح أهل الجدل وهو مخالف لاصطلاح الاصوليين فكان النقض مطلقا على مذهب الاصوليين كلاما على الدليل ولذلك وجب على المستدل الجواب مطلقا اما بمنع وجود العلة أو بمنع انتفاء الحكم فتبين ان المختار هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع واما ماقاله البدخشى من الاتفاق على انه لايلزم المستدل مطلقا مناظرا كان أو ناظرا ان يحترز فى متن الدليل عن النقض بالمستثنى المذكور كالعرايا وان الخلاف فى غيره فهو القول الذى لايقبل غيره لانك قد علمت ان ظاهر كلام المصنف ان عدم القدح بالنقض بصور الاستثناء المصرح به رأى الجميع الى آخر ماقدمناه من الاجماع عدم القدح بالنقض به فالاعتراض به حينئذ غير مقبول بالاجماع وباتفاق المتناظرين كيف وقد علمت انه وارد على جميع المذاهب فالنقض به وارد على مذهب كل مناظر وناظر ولا اعتراض به من أحد منهم لان استثناءه دليل على عدم اعتبار الشارع لما فيه العلة وانه خارج عن سنن القياس والنص مقدم على القياس ففى صورة النقض المستثناة يعارض قياس يقتضى وجود العلة وفيه نص وارد فيها على خلاف هذه العلة والقياس لايعارض النص فيسقط اتفاقا فكيف مع هذا كله يقول يجب على المستدل ان يحترز عن مثل هذا النقض وهو آمن من أن يعترض عليه أحد فى ذلك فلا يجىء فيه ان يقال يجب الاحتراز منه بان

مثل ان يقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالاجارة. قلنا

يذكر ماتجرد محله ليسلم عن الاعتراض لانه لاوجود لهذا الاعتراض أصلا ولا
يتوهم وجوده مع اتفاقهم على عدم وروده نخذ التحقيق واشكر الله على ماأتاك
وتتميما لهذا المبحث نذكر ماحكاه صاحب جمع الجوامع من الاقوال فى ان النقض
يقدح أو لايقدح فنقول قال ومنها تخلف الحكم عن العلة وفاقا للشافعى وسماه
نقضا وقالت الحنفية لايقدح وسموه تخصيصا وقيل لايقدح فى العلة المستنبطة
وقيل عكسه وقيل يقدح الا أن يكون لمانع أوفقد شرط وعليه أكثر فقهائنا
وقيل يقدح الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وهذه الاقوال
الستة المذكورة يعلم مالها وما عليها مما قدمناه وبقى من الاقوال قوله وقيل
يقدح فى الحاظرة قال الجلال دون المبيحة لان الحظر على خلاف الاصل فيقدح
فيه الاباحة بخلاف العكس اه أى فيقدح فيه التخلف بالاباحة كالاباحة فى
التفاح بان يقال مثلا لايحرم الربا فى التفاح لعدم الاقتيات فهذه علة مبيحة فاذا
تخلف الحكم وهو عدم الربوية فى صورة وجدت فيها الربوية مع وجود العلة
المذكورة كما فى الملح لايقدح بالتخلف حينئذ على هذا القول وأما الحاظرة فكما
لو قيل تحرم المفاضلة فى الربويات للكيل فاذا تخلف الحكم فى صورة كالبرسيم
مثلا تأتى القدح بالتخلف حينئذ قال الشيخ خالد وهذا القول حكاه القاضى عن
بعض المعتزلة وقال شيخنا ردا على هذا القول وفيه ان المدار على تخلف التأثير
وهو موجود سواء الحاظرة والمبيحة اه ثم قال فى جمع الجوامع وقيل فى
المنصوصة الا بظاهر عام وفى المستنبطة الا لمانع أو فقد شرط اه اى يقدح فى
المنصوصة الا اذا ثبت بنص ظاهر عام لقبول التخصيص حينئذ بخلاف القاطع
ويقدح فى المستنبطة أيضا الا ان يكون التخلف لمانع أو فقد شرط مثاله في
المنصوصة حديث الطعام بالطعام ربا وقد اعترضوا على هذا بان العلة متى ثبتت
بقاطع كما لو قيل كل مطعوم ربوى أو بظاهر خاص بمحل النقض أو بغيره سواء
عم القاطع جميع المحال أم اختص بمحل النقض أو بغيره فلا نقض لاستحالة
التخلف في القاطع العام وفي الخاص ولو ظاهرا لمحل النقض وعدم التعارض في

هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولو تقديرا كقولنا رق الام علة رق

الخاص بغيره وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقا كما دل على ذلك كلام كثير حتى صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فعلم ان القدح على هذا انما هو في المستنبطة اذا كان التخلف بلا مانع أو فقد شرط وهذا مااختاره ابن الحاجب وغيره من المحققين ولى بهم أسوة كذا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصارى في حواشيه على جمع الجوامع لكن قال النجاري فى حواشيه على جمع الجوامع أيضا لايمكن معارضة القاطع سواء كان خاصا بمحل النقض أو عاما له ولغيره من من المحال الا أن يثبت نسخه بدليل ويمكن حمل كلام المتن على ذلك وأقول ان صاحب جمع الجوامع حكى من الاقوال الستة قولين أحدهما الثالث وهو انه لايقدح في المستنبطة ويقدح في المنصوصة وبينه الجلال بان دليل المستنبطة اقتران الحكم بها ولا وجود له فى صورة التخلف بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية يقولون يخصصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته فى جميع صوره كدليل المنصوصة . وهذا القول الثامن موافق للقول الثالث فى القدح الا اذا ثبت بظاهر ومخالف له فى المستنبطة من جهة أنه قائل بالقدح فيها الا لمانع أو فقد شرط وقد علمت أن القول الثالث أيضاً القدح فيه مقيد بما اذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط فلا مخالفة بينهما الا ظاهرا وعلى كل حال فمبنى هذا القول كالذى قبله على ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس جزأ من العلة والا لم توجد فى صورة النقض حتى يوجد التخلف وقد علمت حقيقة الحال فى ذلك ثم قال فيه وقال الآمدى ان كان التخلف لمانع او فقد شرط أو فى معرض الاستثناء منصوصة كانت أو مستنبطة أوكانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح اه قال الجلال ولا قدح الا فى المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين الدليلين وقول المصنف عنه أى عن الآمدى فى المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح هو لازم قوله فيها ان كان التخلف لدليل ظنى فالظنى لا يعارض القطعى أو قطعي فتعارض قطعيين محال قال المصنف الا أن يكون احدهما ناسخاً اه ومثل

الولد وثبت فى ولد المغرور تقديرا والالم تجب قيمته أو اظهار المانع » أقول لما تقدم أن النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف

هذا بعينه يقال في المنصوصة فى القول الثامن من أنه يقدح فيها الا اذا ثبتت بعام ظاهر بأن يقال اذا كانت العلة ثابتة بقطعى والحكم فى صورة التخلف ثابتاً بقطعي فالتعارض بينهما محال الا أن يكون أحدها ناسخا وان كان خاصاً كان مخصصاً وما قاله الاسنوى يشتمل على صور لان الاحوال ثلاثة الاولى ان يكون التخلف لمانع الثانية ان يكون لفقد شرط الثالثة أن يكون فِي معرض الاستثناء كما فى العرايا وفي كل من هذه الاحوال الثلاث اما أن تكون العلة منصوصة او مستنبطة فهى ست صور وقوله اوكانت منصوصة بما لايقبل التأويل أى بنص قاطع لا يقبل التأويل وحينئذ لم يكن شيء من الاحوال الثلاث المذكورة وقوله والاقدح أى وان لم يكن التخلف لاحد الثلاث بان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط ولا فى معرض الاستثناء و لم تكن العلة منصوصة بما لايقبل التأويل بل كان التخلف لغير ذلك كله وكانت العلة مستنبطة أو منصوصة بما يقبل التأويل فافهم قاله الناصر اللقاني . وقوله الا في ا لمنصوصة بما يقبل التأويل فيه اشارة خفية الى ان تقييد الآمدى بما لايقبل التأويل منتقد وذلك لان عدم القدح في المنصوصة بما لايقبل التأويل انما هو لعدم التعارض ومتى انتفى التعارض انتفى القدح فقوله لايقدح يلزم منه أنها منصوصة بما لايقبل التأويل لان القدح فرع التعارض ولا تعارض فى القطعى وهذا الذى نقله صاحب جمع الجوامع عن الآمدى تمام عشرة اقوال محكية فى القدح قاله الشيخ خالد وفى البخارى ومحصل عبارة الآمدى فيها ان تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لايمكن لانالتخلف لو فرض فامابظنى ولايمكن لعدم معارضته لقطعى واما بقطعي ولايمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وهو محال الا ان يكون احدهما ناسخاً كما صرح به الآمدى نفسه فى الاحكام وعلى كل حال فالمبنى فى جميع الاقوال علىشيء واحد وهو تفسير العلة فمن فسرها بمعنى المؤثر التام المستجمع لجميع الشروط وانتفاء الموانع قال ان التخلف قادح ومن قال ان العلة هى الوصف الباعث المؤثر وحده لاجملة مايتوقف عليه التأثير ويستلزم المعلول واضاف التخلف للمانع اوفقد

لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة[1] وهو اما منع وجود العلة في صورة

الشرط قال انه لايقدح . وحينئذ يكون الخلاف لفظياً فى الاقوال الستة التى حكاها المصنف . والقول العاشر الذى صرح به الجلال بقوله والا قدح الا فى المنصوصة بما لا يقبل التأويل أخذ من كلام المصنف وانما ذكرنا كل هذا واطلنا فيه مع ان الخلاف لفظى لايحوج الى التطويل وكثرة القال والقيل لكى يظهر الحق لذى عينين باصرة وبصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى «لما تقدم ان النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح الخ » ظاهر هـذا القول ان الجواب عن النقض باحد الامور الثلاثة خاص بالقول بان النقض انما يقدح اذا كان التخلف لغير مانع وليس كذلك بل النقض اعتراض يتوجه على المستدل المثبت لعلية العلة على المذهبين غير ان الاعتراض به يتوجه مطلقاً على القائل بانه يقدح مطلقا وعلى القائل بانه يقدح اذا كان لغير مانع بناء على انتفاء الموانع فلذلك كان الجواب بمنع وجود العلة فى محل النقض او بدعوى وجود الحـكم فيـه مشتركا بين الفريقين واما الجواب باظهار المانع فهو خاص بالقائل بان التخلف انما يقدح اذا كان لغير مانع فيكفى فى دفع الاعتراض ان يبدى المستدل مانعا لترتب الحكم على الوصف ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى وجوابه اى التخلف على القول بانه قادح منع وجود العلة فيما اعترض به او منع انتفاء الحـكم عن ذلك ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل والا فلا يأتى الجواب بمنعه وعند من يرى الموانع أى يعتبرها بالنفى في قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدح عنده بيانها فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها اه فاشار الجلال بقوله حتى اذا وجدت الى ان القدح انما يتوجه على صاحب هذا المذهب بناء على انتفاء الموانع فلا ينافى قوله سابقا على القول بانه قادح كذا يؤخذ من تقرير شيخنا عليه . وحاصله ان اعتراض المعترض بان العلة التي أقمت الدليل على وجودها قد وجدت فى محل كذا وتخلف عنها الحـكم يتوجه على كل من الفريقين والجواب المشترك بينهما اما بمنع وجود العلة في ذلك الحكم فلا تخلف فيه للحكم عن العلة لعدم

النقض أودعوى وجود الحكم فيها أو اظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به ، وأهمل رابعاوهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء[١] الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في علية الوصف[٢]

وجودها أو منع انتفاء الحكم بان يقول العلة موجودة والحكم موجود أيضا وعند من يرى ان التخلف انما يقدح اذا كان لغير مانع فيحصل الجواب باظهار المانع أو فقد الشرط الذى هو مانع ايضا

(١) قال الاسنوى « وأهمل رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء » أقول أولا ان هذا النقض متفق على انه لا يقدح لانه وارد على جميع المذاهب فلا يتأتى من أحد أن ينقض به حتى يحتاج الى الجواب عنه وعلى فرض انه مختلف فيه فهو داخل فيما ذكره المصنف لان تخلف الحكم فيما ورد على سبيل الاستثناء انما هو المانع كالعرايا فان تخلف الحكم فيها وحرمة الربا انما كان لمانع وهو لزوم حرمان الفقراء كما تقدم ويجرى فيه حينئذ الخلاف فتنخرم المناسبة بالمانع لانه مفسدة على القول بان النقض قادح مطلقا أولا تنخرم على القول بانه لايقدح إذا كان التخلف لمانع وعلى كل حال فلا اهمال

(٢) قال الاسنوى « الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد الى آخره » أقول القيد المذكور اما ان يكون له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهرا كما يقال من قبل الشافعي تشترط النية فى الوضوء كالتيمم والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فان نقضه الحنفى بازالة النجاسة الحقيقية فانها طهارة ولا تشترط فيها النية اتفاقا فيجاب من قبل الشافعى بأن قيد الطهارة عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة واما أن يكون ذلك القيد له معنى واحد ويكون وقوع الاحتراز به خفيا كما يقال من قبل الشافعي السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كالبيع فينقض من قبل الحنفى بعقد المكاتبة فانها كذلك ولا تصح حالا اتفاقا فيجاب من قبل الشافعى بأن عقد المكاتبة ليس عقد معاوضة لان المقصود بعقد المعاوضة فى العلة مبادلة العاقد المال بمال غيره وعقد المكاتبة مبادلة مال السيد بمال السيد فهو عقد ارفاق فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى واما أن يكون له معنيان يشتركان فيه اما

مثاله ماقاله المصنف فى أول هذه المسئلة وهو أن يقول الشافعى فيمن لم يبيت النية فى رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفى بالتطوع فيجيبه الشافعي بأن العلة في البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم اذا منع المعلل وجود العلة فى صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه فى صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح أحدها وبه جزم الامام والمصنف أنه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال [1] وعلله الامام بأنه نقل من مسئلة الى مسئلة يعني أن الانتقال

اشترا كا معنويا كما يقال من قبل الشافعي فى صوم رمضان الصوم عبادة متكررة فيحتاج الى نية التعيين كالصلاة فينقضه الحنفى بالحج فانه عبادة متكررة بوجوبه على زيد وعمرو فيجاب من قبل الشافعى بأن المراد بالتكرر هنا التكرر في الازمان لافي الاشخاص أو اشترا كا لفظياً كما يقال من قبل الشافعى جميع الطلقات الثلاث فى قرء واحد غير بدعى كما اذا راجعها فى قرء مع تخلل الرجعة فينقض الحنفي ذلك بجمعها فى حيض فانه أيضاً جمعها فى قرء واحد مع أنه بدعي اتفاقا فيجاب من قبل الشافعي بأن المقصود بالقرء هو الطهر لا الحيض كذا يؤخذ من البدخشى موضحا ومن ذلك تعلم ان مثال الاسنوى فيمن لم يبيت النية فى رمضان الى آخره من قبيل ما كان له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً لان صوم رمضان لا يكون الا واجباً فقول الشافعي بقيد كونه واجباً وقع الاحتراز به ظاهراً من اضافة الصوم الى رمضان

(١) قال الاسنوى « فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والمصنف انه ليس له ذلك لانه نقل الى آخره » أى وهو غصب سواء قلنا انه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال أو قلنا أنه انتقال من مسئلة الى أخرى غير التى كانا فيهـا فان المراد من الامرين واحد وهو أن المعترض اذا أقام الدليل على وجود الوصف بتمامه فقد انتقل من وظيفة الاعتراض الى وظيفة الاستدلال وذلك غصب لايجوز بمقتضى قانون المناظرة قال الفنرى

الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسئلة الى أخرى غير التى كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين. والثاني لهذلك مطلقا لاذالنقض مركب من مقدمتين

وفيه نظر اذ النقض يسمع وفاقا وهو مركب من اثبات الوصف ومن تخلف الحكم فيه واثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير اليه فى كلام المحقق العضد من أنه متمكن من أبطال دليل الخصم فيتمكن من متمماته واثبات الوصف منها وهذا مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا فان ذلك لظهور كونه متمما لمطلوبه لاانتقالا الى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل علية وصف والمعترض وجوده فى صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على ان اثبات المعترض وجوده تتميم للنقض لاانتقال وان كان حكما شرعيا وقيل لايسمع أصلا مادام له طريق في القدح أولى من النقض والا فجائز وذلك لان الغصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فلا يرتكبان اذا وجد الاحسن والا فالضرورة تجوزهما اه من البدخشى وما نسبه للفنرى هو بمعنى القول الثانى في كلام الاسنوى وما حكاه بقوله وقيل لايسمع أصلا الخ هو معنى القول الثالث الذي جعله الاسنوي رأى الآمدى وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي وليس للمعترض بالتخلف الاستدلال على وجود العلة فيما اعترض به عند الاكثر من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها للانتقال من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من أبطال العلة وقال الآمدى له ذلك مالم يكن دليل أولى من التخلف بالقدح فان كان فلا اه أقول ان هذه المسئلة متعلقة بالجواب الاول وهو منع وجود العلة كما هو واضح ومن المقرر ان العلة تارة تكون وصفا ليس حكما شرعيا كالاسكار مثلا وتارة تكون حكما شرعيا كما قدمنا فى قياس الوضوء على التيمم ونحوه وقد حكى عن ابن الحاجب انه قال يمكن مالم يكن حكما شرعيا فقال صاحب جمع الجوامع ان هذا لم يوجد لغيره فقال فريق هذا الذى قاله صاحب جمع الجوامع صحيح بناء على عود الضمير فى

احداها اثبات العلة والثانية تخلف الحكم واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الى آخر. والثالث وهو رأى الآمدى أنه ان تعين ذلك طريقا للمعترض فى دفع كلام المستدل وجب قبوله وان أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى الى المقصود وقوله «ولو قال الخ» يعنى انه اذا منع المعلل وجود العلة في

يكن في كلام ابن الحاجب الى الحكم المعلل لا الى مايعلل به اذ لو بناه على هذا لم يكن صحيحا لانه قد وجدلغيره كصاحب المقترح لابى منصور البروى بموحدة وراء مفتوحين حيث قال ان كان أى مايعلل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضمضة فى غسل الجنابة بان الفم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل اما اذا كان مايعلل به امرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة فى الاجارة بالعقد بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالنكاح منع وروده على المنفعة فحينئذ فله اثباته بالدليل . قال شيخ الاسلام والمقترح فى المصطلح اسم كتاب ألفه أبو منصور المذكور في علم الجدل وهو فقيه شافعى وقد شرحه تقى الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصرى وعرف واشتهر باسمه وكثيرا ما ينقل عنه الشيخ السنوسي في شرح كبراه في التوحيد فيقول قال المقترح يراد به الشيخ المذكور وهو بصري بالباء الموحدة لا بالميم خلافا لما وقع في حواشى الكبرى وقال الجلال المحلى على جمع الجوامع وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا اي بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره قال ووجهه ان التخلف في القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط اه ووجه حمل كلام ابن الحاجب هنا على ذلك دون ماقاله العضد هو ان ابن الحاجب نفسه صرح فى المختصر في مبحث النقض بان العلل العقلية علل بالذات فتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فلا جرم دل الانفكاك على عدم العلية بخلاف مانحن فيه من العلل فانها علل بالوضع فقد لا تستلزم المعلول ولا يضر الانفكاك لمانع اه ومن المعلوم انه متى كان الحكم عقليا كانت العلة عقلية اذ لا معنى لكون الحكم عقليا الا ان ترتبه

محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها[1] كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود فى محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ماذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فجزم الآمدى بأنه لا يكون مسموعاً أيضا قال لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض

عقلي وذلك انما يكون في العلل العقلية ويصرح بذلك بقية عبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فانه قال بعد ماهنا وقصاري المعترض اثبات الوصف لان التخلف لذلك لايقدح فى العلل الشرعية عند الجمهور اه اى بخلاف العلل العقلية وبهذا يظهر ان ماقاله صاحب جمع الجوامع فى حل عبارة ابن الحاجب هو المتعين لتصريح ابن الحاجب به وان القول بان الامور العقلية تخص اذا كان المخصص عقليا لا يتأتي فى العلل لان العلة العقلية ما كانت تامة الا بانتفاء الموانع ووجدان الشروط لانها علل بالذات لا يتخلف عنها المعلول واما ما قاله العضد الموافق لما قاله صاحب المقترح من الفرق بين ما اذا كان المعلل به حكما شرعيا وما اذا كان امرا حقيقيا فلا يخلو عن شيء لان بيان الحكم الشرعي اي اثبات وجوده بالنسبة للمعترض اذا كان معللا به انما هو من حيث انه علة لا من حيث ذاته وظهور ان الاثبات له لذاته بعد علم مراده لا يضر وبهذا تبين ان ما فعله البدخشي من انه ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك الخ مبنى على ما قاله العضد وصاحب المقترح وقد علمت مافيه وانما زاد البدخشي لفظ وجود فقال ان كان وجود الوصف ولم يقل فان كان الوصف الخ لان الكلام في انه يمكن الاستدلال على وجوده ومعنى كون الوجود حكما شرعيا انه صفة حكم شرعي

(١) قال المصنف «ولو قال مادللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة الخ» قال الاسنوي «يعنى أنه اذا منع المعلل وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها الخ» أقول حاصل هذا أن يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الدليل على وجود العله فى الفرع موجود ههنا ودل عليها

دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضا ثم قال وفيه نظر [1] وظاهر كلام المحصول في محل النقض أيضاً فلولم توجد في محل النقض لا نتقض دليك فلا يسمع وهو مذهب الجدليين

(١) قال الاسنوى « وذكر ابن الحاجب مثله ثم قال وفيه نظر » أقول قال البدخشى وجهه البعض بأن غير المسموع انما هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض الى اعتراض والبعض بان الغرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدح في نفس العلة واخرى بالقدح في الدليل وصورة ذلك على ماذكره الجاربردي ان يقال من نوى قبل الزوال فى رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع الاتيان بمسمى الصوم لان الصوم امساك في جميع النهار مع النية فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال فانه تخلف الحكم مع وجود العلة وهو الاتيان بمسمى الصوم فيقال لا نسلم وجود العلة ههنا فيجاب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها ههنا هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معيناً ولو ادعى أحد الامرين بأن قال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العلية يسمع وفاقا لانه لا انتقال من شيء الى آخر بالكلية قال الفنري وفيه نظر لان نقض أحدهما مطلقا عين نقض أحدهما معينا فهذا أيضاً انتقال اقول لا نسلم انه انتقال بالكلية وانما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالترديد بالعلية واما انه لا يثبت العلية كيف ما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلان المفروض ان النقض يبطل العلية وانه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما مايقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكره الفاضل أقول وذلك لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول كما مر اه وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى ولو دل المستدل على وجودها فيما علله بها بموجود فى محل النقض ثم منع وجودها فى ذلك المحل فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة حيث وجد فى محل النقض دونها على مقتضى منعك وجودها فيه فالصواب انه لا يسمع قول المعترض لانتقاله من نقض العلة الى نقض دليلها

أو صريحه يدل على أنه مقبول[1] وكلام المصنف محتمل الأمرين وهو الى عدم القبول أقرب ومثال ذلك أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياسا على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم فى الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العلة وهى الاتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لا نسلم أن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ماذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف دل بعينه على وجودها فى صورة النقض ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان طريق

والانتقال ممتنع وأشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أى فى عدم السماع نظر لان القدح فى الدليل قدح فى المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممتنعا اه وذلك أيضاً لما علمت من أن مايقال من أن انتقاض دليل يستلزم ذلك انتقاض العلة ظاهر البطلان لان بطلان الدليل لايستلزم بطلان المدلول لجواز أن يكون هناك دليل آخر يثبت العلية فلا يكون القدح فى دليلها قدحاً فيها ولا تبطل ببطلانه فكان كلام المعترض انما هو طلب دليل آخر يثبت به العلة وذلك غيرما كان يطلبه أولا فهو انتقال قطعا وبذلك بطل نظر ابن الحاجب بوجهيه وكان الصواب ما قاله صاحب جمع الجوامع من أن الصواب انه لايسمع قول المعترض لما ذكره من انه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها بخلاف ما اذا ادعى أحد الامرين فلانه انما سمع وفاقا باعتبار نقض العلة لا باعتبار نقض الدليل ولذلك قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أوانتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر اه

(١) قال الاسنوى « وظاهر كلام المحصول أو صريحه قبوله الى آخره » أقول قد علمت أن الصواب عدم قبوله وان قول المصنف فهو نقل الى نقض الدليل ظاهر فى ذلك واحتماله غير ذلك ضعيف جداً ولذلك قال الاسنوي وهو الى عدم القبول أقرب

المعترض والحالة هذه أن يقول[1] ابتداء يلزمك اما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لان العلة ان كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت وان لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل . وقوله « أودعوى الحكم » هذا هو الطريق الثانى فى دفع النقض[2] وهو أن يدعي المعلل ثبوت الحكم فى تلك الصورة التى نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديرياً[3] فالتحقيقى مثل أن يقول الشافعي السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياسا على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الاجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضا بل التأجيل الذى هو فيها انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين اذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة فى الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطا فى الاستقرار أن يكون شرطا فى الصحة . ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية الجارية فان رق الام موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلل رق الولد موجود تقديرا لانا لولم نقدر رقه لم نوجب قيمته

---

(١) قال الاسنوى « ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض والحالة هذه الى آخره » أى الطريق التى توصله الى سماع اعتراضه اتفاقا أن يقول الخ أي لانه ادعى أحد الامرين على وجه ماسبق عن العضد وقد علمت أنه مسموع اتفاقا

(٢) قال المصنف « أودعوى الحكم » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثانى فى دفع نقض الحكم الى آخره » وهذا جواب على الاعتراض بتخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض

(٣) قال الاسنوى « وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا الى آخره » أشار بذلك الى أن المثال الاول فى كلام المصنف لما كان ثبوته تحقيقياً والثانى لما كان تقديريا كما يفيده قول المصنف بعد ذكر المثال الاول ولو تقديراً كقولنا الى آخره

لان القيمة للرقيق لا للحر والاول وهو التحقيقى يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل [١] سواء كان مذهبا للمعترض أم لا كما قاله فى المحصول وفى تمكين المعترض من الاستدلال على عدمه الاقوال التى تقدمت فى العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثانى وهو التقديرى فتوقف فيه الامام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب .
وقوله « أو اظهار المانع » هذا هو الطريق الثالث فى دفع النقض [٢] ومثاله أن يقول الشافعى القتل العمد العدوان علة فى وجوب القصاص وحينئذ فيجب فى المثقل فينقضه الحنفى بقتل الوالد ولده فيقول الشافعى انما لم أوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه

قال « تنبيه دعوى ثبوت الحكم أونفيه عن صورة معينة أومبهمة ينتقض بالاثبات أو النفى العامين وبالعكس » أقول لما تقدم الكلام فى حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع فى بيان مايكون نقضا مما لايكون فنقول دعوى الحكم قد تكون فى بعض الصور وقد تكون في كلها [٣] فان كان فى البعض ففيه أربعة

---

(١) قال الاسنوى « والاول وهو التحقيقى يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهب المعلل الى آخره » وذلك لانه لايمكن المعترض أن يقول الحكم غير ثابت هنا على مذهبى بل انما يوجه النقض اذا كان انتفاء الحكم متفقاً عليه أو على مذهب المستدل حتى يتأتي للمعترض ان يقول للمستدل الحكم غير ثابت اتفاقا او على مذهبك ولذلك قال فى جمع الجوامع أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل قال الجلال والا فلا يتأتى الجواب بمنعه أى منع الانتفاء لانه مذهبه فكيف يمنعه ويدعى الحكم على خلاف مذهبه

(٢) قال المصنف « أواظهار المانع » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثالث فى دفع النقض الى آخره » هذا الطريق جواب خاص بالقائل بأن النقض لمانع لايقدح كما قدمناه وباقى الكلام واضح

(٣) قال المصنف « دعوي ثبوت الحكم أو نفيه الى آخره » قال الاسنوى « شرع فى بيان مايكون نقضاً مما لايكون فنقول دعوى الحكم الى آخره »

قسام لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون فى صورة معينة أو مبهمة وان ادعى نفيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالنفى العام أي بنفى ذلك الحكم عن كل صورة لان الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لا بالنفى عن بعض الصور لانه لامناقضة بين القضيتين الجزئيتين ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام أي باثباته في كل صورة لان السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين ثم دعوى الثبوت فى صورة معينة تنتقض بالنفى عن تلك الصورة وكذلك

أقول دعوى ثبوت الحكم فى محل يكون من المستدل ونقضه بالنفى يكون من المعترض ودعوى نفى الحكم من المعترض يكون نقضه بالاثبات من المستدل فالكلام على التوزيع ولاجل بيان مايكون نقضا ومالايكون نقضاً من كل منهما ذكر المصنف هذا التنبيه فلو ادعى المستدل ثبوت الحكم فاما أن يدعيه فى صورة معينة نحو زيد كاتب أوصورة مبهمة نحو انسان ما كاتب فنقض المعترض الذى يقبل منه فى المعينة أن يقول زيد ليس بكاتب وفيهما لاشىء من الانسان بكاتب وان ادعى المعترض نفى الحكم فاما ان يدعيه فى صورة معينة كان يقول زيد ليس بكاتب أو بصورة مبهمة كان يقول انسان ماليس بكاتب فنقض المستدل الذى يقبل منه فى المعينة أن يقول زيد كاتب وفيهما أن يقول كل انسان كاتب وحصل هذا يرجع الى القاعدة المنطقية ان نقيض الموجبة ولو جزئية سالبة كلية ونقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الا اذا ادعى المستدل ثبوت الحكم فى صورة معينة أو مبهمة فنقضه المعترض بالسلب الجزئي فلا يقبل لانه لامناقضة بين الموجبة الجزئيـة والسالبة الجزئية لجواز أن يكون الايجاب فى بعض الافراد والسلب فى البعض الآخر ، وكذلك اذا ادعى المعترض نفى الحكم فى صورة معينة أو مبهمة فاذ أثبت المستدل الحكم فى بعض الصور لايقبل نقضه لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين الموجبة والسالبة فالصور ثمانيـة لان دعوى الحكم قد يكون فى صورة معينة أو مبهمة أو جميع الصور وعلى كل منها

بالعكس ولم يصرح به المصنف (١) والى هذه الاقسام اشار بقوله دعوى ثبوت الحكم الى العامين وتقرير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالنفي العام ، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض

فالمدعى اما اثبات الحكم أو نفيه وعلى كل من النفي والاثبات في الثالثة فالنقض اما بصورة معينة أو مبهمة لان الثالثة وهي دعوى الحكم في الجميع نفياً ينقض بالايجاب الكلي والجزئي واثباتا ينقض بالسلب الكلي والجزئي وانما قلنا ان دعوى اثبات الحكم من قبل المستدل ودعوى النفي من قبل المعترض لان المستدل هو المدعي فوظيفته الاثبات والاستدلال والمعترض وظيفته الاعتراض ونفي ماأثبته المدعى هـذا ايضاح ماقاله المصنف والاسنوى من قوله دعوى ثبوت الحكم مع قوله وبالعكس

(١) قال الاسنوى « نعم دعوى الثبوت فى صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح المصنف بذلك » أقول قال الجاربردى فى ظاهر كلامه تساهل لاشعاره بأن ثبوت الحكم فى صورة معينة انما ينتقض بالنفى العام فقط والنفى عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع ان الاول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني باثباته فى هذه الصورة ورده البدخشي فقال لا أسلم الاشعار بذلك بل فيه بيان ان كلا منهما يصلح لنقض مايقابله لا انه المتعين فقط اهـ فذكر النفى العام فى مقابلة الاثبات فى صورة معينة او مبهمة انما هو لكونه مقابلا لذلك فيناقضه لا لخصوصه وكذا ذكر الاثبات العام في مقابلة النفي عن صورة معينة او مبهمة انما هو لما ذكر لا لخصوصه فيكون في كلام المصنف بيان لكل مقابل بنقض لما عرف أن الكلام هنا مبنى على القاعدة المنطقية التي قدمنا فالاقتصار على النفى العام في الاول والاثبات العام فى الثانى من قبيل النص على المتوهم فقط ومن ذلك تعلم اندفاع ما يشعر به كلام الاسنوي من الاعتراض على المصنف انه لم يصرح به لانه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من كلامه بالطريق الاولى

بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثاني للأول[١] وان كان الاحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب . وقوله « وبالعكس » اشار به الى القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاماً ويدخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة ودعوى النفي العام تنتقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين

قال « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى . فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء . والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم اذ انه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر . والاول يقدح ان منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين ، وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء واللعان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الآخر وعن المجموع » أقول الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير وعدم العكس وانما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير[٢] هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذى فرض أنه

---

(١) قال الاسنوي « فهو من باب اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول الى آخره » أى فهو من اللف والنشر الغير المرتب والا لقيل ينقض بالنفي أو الاثبات ليرتد النفي المتقدم الى الثبوت المتقدم والاثبات المتأخر الى النفي المتأخر كما قاله البدخشي والامر في ذلك سهل

(٢) قال المصنف « الثاني عدم التأثير بان يبقي الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى الى آخره » قال الاسنوي « وانما جمع بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير الى آخره » أقول العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة وذلك لان من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بعلتين ان

علة وعدم العكس هو أن يثبت الحكم فى صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فمثال الاول قول الشافعية فى الدليل على بطلان بيع الغائب[1] مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء والجامع بينهما هو عدم

تكون منعكسة فيكون عدمه قادحا على هذا القول فالخلاف اولا في أن العكس شرط أو ليس بشرط فمن منع التعليل بعلتين قال انه شرط فعدمه حينئذ قادح ومن قال انه ليس بشرط وانما الشرط هو الطرد وهو ان يثبت الحكم لثبوت العلة الا لمانع على قول أو مطلقا على قول آخر كما قدمناه فى تخلف الحكم عن العلة جوز التعليل بعلتين فلذلك قال ان عدم العكس ليس بقادح فهو عبارة عن تخلف العلة عن الحكم بان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا مع تسليم ان العلة علة وان الوصف الذى انتفى ووجد الحكم بدونه وصف مؤثر كالوصف الآخر الذي وجد به الحكم فى المحل الآخر وأما عدم التأثير فهو بيان ان الوصف لامناسبة فيه للحكم كما يظهر لك من الامثلة الآتية لعدم التأثير ولذلك فصلهما صاحب جمع الجوامع وجعل كلا منهما قادحا مستقلا وعبر عن عدم العكس بالعكس وفسر الجلال لفظ العكس فى كلام مصنفه بتخلفه وفسر الضمير فى قول مصنفه أيضا وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة بالعكس للاشارة الى ان المراد بالعكس اولا فى عبارة مصنفه تخلفه وبضميره العائد عليه نفسه لا تخلفه وقصد بهذا الاستخدام بيان ان العكس تارة يطلق ويراد به تخلفه أى عدم العكس وذلك فى مقام عده من القوادح على القول بذلك وتارة يراد نفسه في مقام عده شرطا على القول به أيضا وعلى هذا فتعبير الامام بالعكس ليس بخطأ لما علمت ان المراد منه فى هذا المقام هو تخلفه لا نفسه فعبارته وعبارة المصنف واحدة وانما قصد المصنف بالعدول عن عبارة الامام بيان مراد الامام فقط لا الاعتراض عليه

(١) قال الاسنوى «فمثال الاول قول الشافعية الخ» اقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى ومنها أى من القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لامناسبة فيه للحكم ومن ثم اى من هنا وهو نفي المناسبة فيه اي من اجل ذلك اختص

الرؤية فيقول المعترض عدم الرؤية ليس مؤثرا فى عدم الصحة لبقاء هذا الحكم فى هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم

بقياس المعنى لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يتأتى فيه أي لانه لم يدع فيه مناسبة بالذات كما سبق فلا يتأتي القدح بعدم التأثير فيه وبالمستنبطة المختلف فيها فلا يتأتى فى المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها لانهما لابد أن يكونا علة في الواقع صونا للنص والاجماع عن الخطأ فلا يقدح فيهما بعدم المناسبة وهو اربعة القسم الاول عدم التأثير فى الوصف بكونه طرديا كقول الحنفى فى الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الاذان طردي لا مناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر . وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف أى أن عدم القصر الذى جعل هو العلة لا مناسبة فيه أصلا فهو طردى وزيادة على ذلك لا شبه فيه فلا يتأتى فيه قياس الشبه كان يقال تردد بين الرباعية والثلاثية فوجدناه أكثر شبها بالثلاثية فالحقناه بها والثاني عدم التأثير فى الاصل بابداء علة لحكمه مثل أن يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول المعترض لاأثر لكونه غير مرئى في الاصل فان العجز عن التسليم فيه كاف في عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية وحاصله معارضة في الاصل بابداء علة غيرما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وانما قال الجلال وعدمها موجود مع الرؤية للاشارة الى أن عدم مناسبة الوصف للحكم اما لذاته كما في القسم الاول وهو عدم التأثير بكونه طرديا أو لوجود غيره المانع من مناسبته كما في القسم الثاني فان عدم الرؤية وان ناسبت عدم صحة البيع في ذاته لكن لا يناسبه هنا أى فيما وجد فيه مانع آخر وهو العجز عن التسليم اذ لو ناسبه وترتب عليه المنع لصح البيع عند الرؤية مع كونه في الهواء وليس كذلك وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر صريحة فيما قلنا حيث قال وهو أربعة أقسام مالا تأثير له مطلقا ومالا تأثير له في ذلك الاصل وما اشتمل على قيد لا تأثير له ومالا يظهر فيه شيء من ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره اه فانظر الى قوله

القدرة على تسليمه ومثال الثانى استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياسا على

ومالا تأثير له في ذلك الاصل حيث قصر عدم التأثير على هذا الاصل وحاصل عبارته أن الوصف ان كان لا مناسبة فيه لذلك الاصل ولا لغيره فعدم التأثير فى الوصف وان كان لا مناسبة فيه لخصوص الاصل لوجود مانع وان ناسب الحكم في ذاته فعدم التأثير فى الاصل . وان كان لا مناسبة فيه لا في الاصل ولا في الفرع ولا يفيد المعلل ذكره نفعا فعدم التأثير في الحكم . وان كان يناسب الحكم لكن لا اطراد له في كل صور النزاع فعدم التأثير في الفرع اه وقوله ولا يفيد المعلل ذكره نفعا يفيد ان هناك ما يصلح علة سوى مالا يفيد نفعا وحينئذ فالاقسام متباينة لانه ليس فى الاول ما يصلح علة أصلا لان المذكور بتمامه عدم التأثير ولذا خص بعدم التأثير فى الوصف والثاني يصلح علة للحكم في ذاته لكن لا يصلح علة فى هذا الاصل لوجود المانع فلذا خص بعدم التأثير فى الاصل والثالث موجود فيه ما يصلح علة فى الاصل والفرع وهو كونهم كفارا اتلفوا مالا فيحصل الحكم لكن فيه زيادة لا فائدة لها فى حصول الحكم وهى قوله فى دار الحرب فلذا خص بعدم التأثير فى الحكم والرابع موجود فيه ما يصلح علة فى الاصل دون الفرع فلذا خص بعدم التأثير فى الفرع كذا يؤخذ ملخصاً من جمع الجوامع وشرحه وحواشيه وتقرير شيخنا عليه . ومن هذا تعلم أن المراد بعدم التأثير عدم المناسبة فى الوصف للحكم بأحد الوجوه الاربعة وليس معناه ما قاله الاسنوى بقوله هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذى فرض أنه علة اه فان هذا يرجع الى الاعتراض بتخلف العلة عن الحكم بأن يوجد هو دونها ولو كانت العلة فيها مناسبة للحكم وهذا ليس بصحيح وتعلم أيضا ان هذا القادح خاص بقياس المعنى فلا يوجد فى غيره كالشبه وخاص أيضاً بقياس المعنى الذي اختلف فى علته المستنبطة فلا يتأتى فى المنصوصة ولا فى المجمع عليها وتعلم أيضاً ان ما مثل به الاسنوى بقوله فمثال الاول قول الشافعية فى الدليل على بطلان بيع الغائب الى آخره انما هو مثال لقدح تأثير الوصف فى الاصل فقط وان كان

صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعى هذا الوصف غير منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف

الوصف مناسباً للحكم في ذاته كما سبق وقوله ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح الى آخره انما هو مثال للقسم الاول من عدم التأثير وهو عدم التأثير فى الوصف لكونه طرديا وليس مثالا لعدم العكس ألا ترى الى قوله فى المثال الاول فانه لو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه فان هذا القول يدل كما قدمنا ان عدم تأثير عدم الرؤية هنا لوجود العجز عن التسليم لا لذاته وقوله فى المثال الثانى فيقول الشافعى هذا الوصف غير منعكس لا يناسب ما علله به بقوله لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف الى آخره فان قول الشافعى هذا الوصف غير منعكس يقتضى أن الحكم ثابت مع زوال الوصف الذى هو علة وان الوصف صالح للتعليل لان هذا هو العكس الذى اختلفوا في أنه شرط كما يقول من منع التعليل بعلتين فيكون عدمه قادحاً أو ليس بشرط كما يقول من جوز ذلك فلا يكون عدمه قادحا وما فى المثال ليس كذلك بل ان الوصف وهو عدم جواز القصر وصف طردى لا مناسبة له أصلا لا فى هذا الحكم ولا فى غيره بدليل انه ثابت مع جواز القصر وعدم جوازه والحكم لا يترتب على الوصف ونقيضه وانما قول الاسنوى بعد ذلك وهذا المنع لعلة اخرى غير عدم القصر فهذا لا دخل له فى القدح وعدمه اذ يكفى الاول وهو أن الوصف طردى وليس على المعترض أن يبين ان حكم المستدل ثابت لعلة أخرى أو ليس بثابت بل ذلك وظيفة المستدل الحنفي بعد بطلان قياسه بكون علته طردية لامناسبة فيها أصلا للحكم فهو من قبيل العدم لعدم تأثير الوصف . ولنذكر لك باقى أقسام عدم التأثير فنقول قال في جمع الجوامع وشرحه والثالث عدم التأثير في الحكم وهو اضرب ثلاثه لانه اما أن لا يكون لذكره أي الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة كقولهم أي الخصوم الحنفية في المرتدين المتلفين مالنا في دار الحرب حيث استدلوا على نفى الضمان عنهم في ذلك مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا

في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها تقصر مع امتناع تقديم أذانها
وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء

ضمان عليهم كالحربي المتلف مالنا ودار الحرب عندهم أي الخصوم طردي فلا فائدة لذكره اذ من أوجب الضمان من العلماء في اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية أوجبه وان لم يكن أي الاتلاف في دار الحرب وكذا من نفاه منهم في ذلك كالحنفية نفاه وان لم يكن الاتلاف في دار الحرب اي سواء كان في دار الحرب أم في دار الاسلام في الشقين فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول لانه أي المعترض يطالب المستدل بتأثير كونه أي الاتلاف في دار الحرب أو يكون له أي لذكر الوصف المشتمل عليه العلة فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه بالرجم للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها العدد أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بحاله لم تغتفر هذه بطريق الاولى والا فتردد أي وان اغتفرت الضرورية فقيل يغتفر غيرها أيضاً وقيل لا مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر في اقامتها الى اذن الامام الاعظم كالظهر فان مفروضة حشو اذ لو حذف مما علل به لم ينتقض أي الباقي منه بشيء لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما اذ الفرض بالفرض أشبه به من غيره اه وقول المصنف مع شرحه فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول الخ أي يرجع في الضرب الاول وهو ان لا يكون لذكر الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة الى القسم الاول من أقسام عدم التأثير واشار بذلك الى ان معنى رجوعه الى الاول ان حاصل كل منهما يرجع الى طلب الدليل على علية الوصف وليس معناه انه منه أو عينه فان ما توجه عليه الاعتراض في هذا القسم هو ان العلة اشتملت على وصف طردي ولا فائدة فيه أو طردي فيه فائدة ضرورية أو فائدة غير ضرورية واما الاول فكان الاعتراض فيه على ان الوصف كله غير مناسب أصلا كما سبق ثم قال الرابع عدم التأثير في الفرع مثل ان يقال في

المنع وقد اختلفوا فى عدم التاثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبنى المصنف

تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها لغير كفء فلا يصح كما لو زوجت بالبناء للمفعول أى زوجها الولى بغير كفء وهو أى الرابع كالثانى اذ لا أثر فى مثاله للتقييد بغير الكفء فان المدعى ان تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد في المثال الثانى بكونه غير مرئي وان كان نفى الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل . وأما عدم العكس فقال في جمع الجوامع وشرحه ومنها أى من القوادح العكس أي تخلفه كما سيأتى وهو أى العكس انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرد فابلغ فى العكسية مما لم يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لانه في الاول عكس لجميع الصور وفى الثانى لبعضها وشاهده أى العكس فى صحة الاستدلال به أى بانتفاء العلة على انتفاء الحكم قوله صلي الله عليه وسلم لبعض أصحابه أرأيتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكاهم قالوا نعم فقال فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر فى جواب قولهم أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر اى الداعي اليه قوله فى تعديد وجوه البر وفى بضع احدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم اى الوزر فى الوطء الحرام انتفاؤه فى الوطء الحلال الصادق بحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتى في الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وان كان المبحث فى القدح بتخلفه كما قال وتخلفه أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح فيها عند مانع علتين بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى ونعنى بانتفائه أى انتفاء الحكم فى قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه فى نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذى من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفى العلم به اه وحاصله ان فى اصطلاح الاصوليين ما يسمى بطرد العلة والمراد بها هنا ثبوت الحكم لثبوت العلة وعكسه هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان كان الحكم لا يتخلف أصلا عن العلة بل متى ثبتت ثبت هو ومتى

انتفت هى انتفى هو كان عكس ذلك الطرد هو انتفاؤه عند انتفائها دائما وهذا هو العكس الابلغ وحينئذ يقال ان الطرد ثابت فان لم يثبت الحكم لثبوت العلة أبدا بأن ثبت لالثبوتها فى بعض الصور فالعكس حينئذ غير أبلغ لان انتفاء الحكم لا نتفاء العلة في بعض الصور وهو ما انتفى بانتفائها فيه دون مالم ينتف به فيه بأن كان له علة أخرى فيه فان قلت الطرد كما ينتفى بثبوت الحكم مع انتفاء العلم فى البعض ينتفى بوجود العلم مع انتفاء الحكم فانه يصدق حينئذ أنه لم يوجد بوجودها أبداً قلت اذا وجدت العلة وانتفى الحكم فى البعض ووجد بوجودها وانتفى بانتفائها فى غيره فذلك البعض لايقال فيه لم ينتف الحكم بانتفائها لعدم انتفائها والعكس غير الابلغ هو أن ينتفى بانتفائها فى البعض ولا ينتفى به فى البعض الآخر بان يوجد انتفاء العلة ولا ينتفى الحكم اذ لايقال لم ينتف الحكم لا نتفاء العلة الا بعد تحقق انتفائها لان الغرض نفى التلازم بين الانتفاءين لا نفى وجود الانتفاءين وهو الثابت في صورة وجود العلة مع انتفاء الحكم ثم انه فى هذه لو ثبت الانتفاء للانتفاء لايقال انه عكس أبلغ لانه انما يكون اذا كان الانتفاء الثانى انتفاء علة وهذه ليست كذلك لثبوت نقضها بتخلف الحكم عنها ثم ان تخلف الانتفاء للانتفاء فى جميع الصور وهو تخلف الابلغ وغيره قادح عند مانع علتين ومجوزها اذ لاعكس أصلا وانما الذى يخص مانع علتين هو تخلف الابلغ فضمير تخلفه فى قول صاحب جمع الجوامع وتخلفه قادح عند مانع علتين راجع الى قوله فابلغ فالذى يختص فيه القدح لمانع علتين وعدمه لمجوزهما هو تخلف الطرد الابلغ كذا يؤخذ من تقرير شيخنا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وقد اختلفوا فى عدم التأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبنى المصنف الاول على أن الحكم الواحد بالشخص الى آخره » أقول قد علمت أن عدم التأثير أربعة أقسام أما القسم الاول فهو قادح عند من جوز التعليل بعلتين وعند من منع لان حاصله كما علمت هو عدم المناسبة لكون الوصف طرديا لامناسبة فيه أصلاً للحكم فهو عبارة عن طلب الدليل على علية

فعند من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع
بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتا بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك

الوصف ولاشك فى قبوله وكذا فى الثالث لان حاصله كما قال فى جمع الجوامع
وشرحه يرجع الى الاعتراض فى ذلك الى القسم الاول لان المعترض يطالب باقامة
الدليل على كون الاتلاف فى دار الحرب مؤثراً فى الحكم وكل من المختلفين بنى
مذهبه على العلة غير التى بنى عليها الآخر حكمه فليس معنا علتان فى شيء واحد
بل ان علة وجوب الضمان لاعلة عدم وجوبه وأما الثاني فالخلاف فيه مبنى على
الخلاف في جواز التعليل بعلتين فمن منع ذلك قال فيها بالقدح ومن أجاز قال
لم يقدح ويعلم فى القسم الثانى من قوله فى جمع الجوامع وشرحه والثانى عدم
التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه ومن قولهما وحاصله معارضة فى الاصل بابداء
غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح
المختصر بابداء علة أخرى وهى العجز عن التسليم ولذلك بناه بانون على التعليل
بعلتين اهـ وحاصله أن المعترض لم يمنع علية علة المستدل مطلقا بل فيما وجد فيه
وصف مقتض للحكم ولو انتفت علة المستدل وجعل هذا سبب المنع فهو معترف
بصحة علة المستدل فى ذاتها وانتاجها للحكم ولكن فى غير هذه الصورة
وكانت علة الحكم غير مطردة فى صورة الرؤية مع العجز عن التسليم فلم تكن
مناسبة لهذه الصورة بخلاف العجز عن التسليم فانه مناسب لهذه الصورة
ولصورة عدم الرؤية فبناء على ذلك جعل علة المستدل غير مناسبة بالنسبة
للاصل المذكور فقط لوجود علتين فيه احداهما عدم الرؤية والثانية العجز عن
التسليم وهذا هو القول بالعلتين وأما ماقيل من أن حقه أن يقول بناء على منع
التعليل بعلتين اذ لو بني على جوازه لم تتوجه المعارضة فوهم منشؤه عدم التأمل
اذ كيف لايتوجه مع ابطال علة المستدل بأنها لاتأثير لها مع العجز لانه مانع
ولو وجدت الرؤية وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلتين علل بها في مسألة
واحدة كما تقدم لهم لذلك نظائر وليس كذلك بل معناه أن الحكم الواحد
يجوز أن يثبت في مسألة بعلة وفي أخرى بغيرها فاذا اجتمعا ولامانع كاللمس

الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثانى وهو عدم العكس فبناه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين أم لا ، وبناؤه ظاهر مما تقدم فان من يجوز ذلك لايجعل هذا قادحا لجواز ثبوت حكم فى صورة

والبول في نقض الطهارة لخلاف قيل كل واحدة منهما علة وقيل العلة المجموع وقد تقدم كل ذلك قاله شيخنا فى تقريره وأنت لا يذهب عليك أن العجز عن التسليم الذى وجد مع عدم الرؤية فى الطير فى الهواء ولم ير انما منع كون عدم الرؤية مؤثرا فى هذا الاصل لكونه علة أخرى وجدت معه ولا يكون العجز عن التسليم مانعاً من تأثير عدم الرؤية فى هذا الاصل وقادحا الا اذا منعنا التعليل بعلتين لان المعترض مسلم ان كلا منهما علة مناسبة للحكم وعلى ذلك يصح أن يقال بناء على منع التعليل بعلتين كما يصح أن يقال وهذا هو القول بالعلتين لان كلا من مانع التعليل بعلتين ومجيزه يقول بجواز وجود العلتين فى شيء واحد ولكن الخلاف بعد ذلك فى منع التعليل بهما أو جوازه . فالقول بوجود العلتين متفق عليه وجواز التعليل بهما مختلف فيه وأما قوله وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلتين علل بهما فى مسألة واحدة وليس كذلك بل معناه الى آخره فغير مسلم على أطلاقه فان بعض من جوز التعليل بعلتين علل بهما فى مسألة واحدة كما يفيده قوله قيل كل علة وسيأتى ماهو أصرح من هذا وأما الثالث فهو وان كان يشترك مع الثاني في انه لا أثر فى التقييد ولكن يخالفه من جهة ان نفى الاثر فى الرابع بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل ومن جهة ان الرابع يرجع الى المناقشة فى الفرض وهو أى الفرض تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج أى اقامة الحجة كان يقول الخصم فى المرأة المزوجة نفسها انما افرضه فى التزويج بغير كفء وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع مع ان دعوى المستدل منع تزويجها نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفء وفي قبول هذا الفرض أي تخصيص محل النزاع ببعض صوره خلاف حكاه فى جمع الجوامع وشرحه والاصح جوازه أى الفرض مطلقاً وقيل لا وثالثها

لعلة وثبوت مثله في صورة أخرى لعلة أخرى . وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد ان بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس [1] ووجه كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير

يجوز بشرط البناء أي بناء غير محل الفرض عليه كان يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور فليثبت في باقيها اذ لاقائل بالفرق وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء اه واحتاج الحنفية الى بناء غير محل الفرض على محل الفرض ليتم الاستدلال على كل مدعاهم لعدم القائل بالفرض بين محل الفرض أو غيره فمتى ثبت الحكم في بعضها ثبت في باقيها وبهذا تعلم أن هذا الرابع مبنى على الخلاف في جواز تخصيص الاستدلال ببعض محل النزاع مع أن المدعى عام فمن أجازه مطلقا قبله مطلقاً ومن منع ذلك مطلقاً رده مطلقاً ومن اجازه بشرط البناء ورده بغير هذا الشرط قبله مع الشرط ورده بدونه فليس الخلاف في هذا القسم ايضاً مبنياً على الخلاف في جواز التعليل بعلتين وبذلك تعلم ان بناء المصنف الخلاف في عدم التأثير مطلقا على الخلاف في جواز التعليل بعلتين مستقلتين خاص بالقسم الثاني منه دون الاول والثالث والرابع وأما تخلف العكس أو عدم العكس أو العكس بمعنى تخلفه على اختلاف العبارات وكلها بمعنى واحد فالخلاف فيه مبني على الخلاف في اشتراط انعكاس العلة وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة فمن شرطه بنى ذلك على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقلة بالاقتضاء وقال ان تخلف العكس قادح لكن بشرط ان يكون تخلف عكس الطرد الابلغ لانه هو الذى فيه الخلاف كما ذكرناه قريباً نقلا عن شيخنا في تقريره على جمع الجوامع ومن هذا تعلم ان قول الاسنوي وأما الثاني وهو عدم العكس فبناه الى آخره ليس خاصاً بما ذكرناه وهو عدم عكس الطرد الابلغ واما غيره فهو قادح عند مانع علتين ومجوزهما اذ لا عكس اصلا حتى يقال يشترط أو لا يشترط وينبني الاشتراط على المنع وعدمه على الجواز كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وقد علمت من هذا ان الحكم الواحد ان بقي شخصه

فى الهواء قد بقى بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الاذان فان الباقى منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لاتقصر انما هو المنع فى الرباعية والذى كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنهما مشتركان فى النوعية وهو منع تقديم الاذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن

بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقى نوعه فهو عدم العكس الى آخره »

أقول قد علمت ان المثال الذى مثل به بعدم التأثير هو مثال للقسم الثاني منه وهو عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه غير ماعلل به المستدل وان المعترض لم يمنع علية علة المستدل مطلقا بل في هذا الاصل فقط لوجود المانع وهو وجود وصف فيه مقتض للحكم فالمعترض جعل وجود هذا الوصف في هذا الاصل سببا في منع تأثير علة المستدل في حكمه فالحكم واحد والمحل واحد وقد وجد في هذا المحل علة تقتضى الحكم في هذا الاصل مع وجود علة المستدل وعدمها فان العجز عن التسليم موجود في الطير سواء وجدت رؤيته أو لم توجد فالمعترض وان نفى علية علة المستدل فى هذا الاصل لهذا المانع فهو معترف بصحتها في ذاتها فكان شخص الحكم المعلل واحدا جعل له المستدل علة وجعل له المعترض علة أخرى وجعل وجودها مانعا لتأثير علة المستدل بناء على رأيه من منع التعليل بعلتين ومن هذا تعلم أن الخلاف في جواز التعليل بعلتين مقطوع النظر فيه عند الكل عن كون الحكم واحدا بالشخص أو واحدا بالنوع وانما اتفق في هذا المثال أنه واحد بالشخص وأما عدم العكس فلكونه عبارة عن اثبات مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا الوصف الذي جعله المستدل علة في حكم صورته كان ذلك دليلا على عدم علية هذا الوصف له في صورة المستدل والا لزم تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين فلما كان الحكم واحدا في محلين احدهما صورة المعترض والثاني صورة المستدل قلنا انه واحد بالنوع باعتبار اختلاف المحل ولذلك لم يفصله اكثر الاصوليين هذا التفصيل . وأما المثال الذي مثل به المصنف والاسنوى لعدم العكس فقد علمت انه مثال للقسم الاول من عدم التأثير .

يكون المراد ببقاء الحكم فيه انما هو البقاء فى تلك الصورة بعينها فافهمه . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب أحدها يجوز مطلقا [١] واختاره ابن الحاجب والثانى لايجوز مطلقا واختاره الآمدى والثالث يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة [٢] واختاره الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا . ثم ان مقتضى كلام المصنف ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع [٣] وقال الآمدى محل الخلاف في الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر فى العلل أم لا [٤] لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان

(١) قال الاسنوى « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها يجوز مطلقا الى آخره » اقول وهذا هو الحق عند الجمهور فيجوز التعليل عندهم با كثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا قال الامام فخر الاسلام الاستدلال بالنفى على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة كذا في مسلم الثبوت

(٢) قال الاسنوى « والثالث يجوز فى المنصوصة الخ » ونسبه فى مسلم الثبوت للقاضى ابى بكر الباقلاني وحكى قولا آخر بجواز التعدد فى المستنبطة دون المنصوصة ونسب الى امام الحرمين انه يقول بجواز التعدد عقلا ومنعه شرعا ومثله فى جمع الجوامع

(٣) قال الاسنوى « ثم ان مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار فى الواحد بالشخص والواحد بالنوع الخ » أقول سيأتى الكلام فى هذا مستوفى ان شاء الله تعالى

(٤) قال الاسنوى « وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر فى العلل ام لا لكن الامام الخ » اقول قد علمت ان فى العلل الشرعية خلافا فى اشتراط العكس وعدمه مبناه الخلاف فى جواز التعليل بعلتين كما سبق والمذهب الذي اختاره الامام هو جواز التعليل بعلتين فى المنصوصة دون المستنبطة وهو الذى اختاره المصنف على ما حكاه الاسنوى فلا بدع اذاقال

العلل الشرعية لايشترط فيها العكس قال وفى العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لايشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة أنهم خالفوا فى العقليات والشرعيات[1] وليس مطابقا لمافى المحصول واذا جمعت بين ماقاله الامام هنا وبين قوله انه لايجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس فى العلل الشرعيات انما هو فى المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع[2] فان اللعان

ان العلل الشرعية أى العلل المنصوصة لا يشترط فيها العكس واما العلل العقلية فقد علمت مما قدمناه انها علل مؤثرة بالذات وأنها علل تامة لا يتخلف عنها المعلول بحال فان كان المراد بالعقلية هذه فلا خلاف لاحد فى اشتراط العكس وان تخلفه يدل على عدم العلية واما اذا اريد بالعقلية ما تعرف بالعقل دون الشرع فان كان المعلول فيها اعم من العلة فلا كلام فى عدم اشتراط الانعكاس فان الحرارة كما تكون معلولة للشمس تكون معلولة للنار كما تكون معلولة للحركة السريعة ولكن متى وجدت واحدة منها استقلت بالمعلول ولا يتخلف عنها بحال

(١) قال الاسنوى « واما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة انهم خالفوا فى العقليات الخ » اقول هذا مذهب بعض الاشاعرة وهم القائلون ان المعلولات عقلية او شرعية تحصل عند عللها مطلقا لابها فليس هناك تلازم عقلى بين العلل وبين المعلولات مطلقا وهذا مذهب تبين بطلانه فى محله فان العلل العقلية هى التى يلزم من وجودها وجود معلولاتها ويمتنع تخلفه وكذلك العلل الشرعية الباعثة المؤثرة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء المانع لايجوز تخلف الحكم عنها ففى اى محل وجدت وجد الحكم ولذلك كان الخلاف فى كون النقض قادحا او غير قادح لفظيا كما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى «ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع الخ » اقول اعترض على هذا بان الاحكام

والايلاء علتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة وكذلك من ارتد والعياذ بالله

متعددة فان حكم اللعان على مذهب الشافعية وقوع الفرقة به ولا تحل له ابدا ومذهب الحنفية ان الفرقة لا تقع بمجرد اللعان بل لابد من تفريق القاضي فاذا فرق بينهما لا تحل له أبدا أيضا لكن اذا أكذب الزوج الملاعن نفسه بعد وقوع الفرقة باللعان او بتفريق القاضي جاز له ان يتزوجها حتى لو فرضنا انه أكذب نفسه مع قيام الايلاء وحكمه على كلام المصنف او مع بقاء الظهار على ما يأتي في كلام الاسنوى فقد زالت حرمة اللعان وبقيت حرمة الايلاء أو الظهار وكذلك اذا زالت حرمة الايلاء بالحنث والتكفير او زالت حرمة الظهار بالتكفير ولم يكذب الزوج الملاعن نفسه فقد زالت حرمة الايلاء او الظهار وبقيت حرمة اللعان وكذلك من ارتد والعياذ بالله تعالى ووجب قتله للردة وقتله فوجب قتله قصاصا فانه قد يسلم فيسقط القتل للردة ويبقى القتل للقصاص وقد ينتفي القتل للقصاص بالعفو ويبقي القتل للردة اذا لم يسلم وهذا دليل على ان الاحكام متعددة فليس هذا مما نحن فيه من اتحاد الحكم وتعدد العلة واجاب في مسلم الثبوت وشرحه بأن تعدد الاحكام لا يوجب تعدداً في الذات فان الذات الواحدة ربما تضاف الى شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت لتعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس ما به الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان الاضافات لا توجب تعددا في الذات ثم قال في شرحه الفواتح وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول ان تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل تعددا في الذات لامكن بقاء أحد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط ورد بان التعدد لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين أي مع تعدد الذات بتعدد الاضافة الى العلل قال صاحب مسلم الثبوت لو تعددت الذات لتعدد الوجود فتتعدد الاعدام فكان يتصور عند العقل انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر قال صاحب الفواتح عليه وللسائل أن لا يقنع

وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة فى اراقة دمه واذا ثبت ذلك فى

عليه ويقول ان أراد تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلانه ممنوع واعترض الآمدى بأن النزاع انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصور المذكورة ويقول ان المعلول في تلك الصور هو واحد بالنوع فقال صاحب المسلم المفروض في الصور المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص مغاير بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين قال فى الفواتح وأنت لا يذهب عليك أن اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل فى واحد شخصى فليس ههنا مثلان فافهم . ولما كان كلامه هذا خارجا عن محل النزاع اذ القدر المشترك واحد بالنوع والمعلول واحد بالشخص وليس ذلك محل النزاع قال ردا على الآمدى في دعواه ان محل النزاع انما هو في الواحد با لشخص دون الواحد بالنوع . اعلم أنه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على أن الكلام في الحكم الواحد بالنوع هل تتعدد علته وحينئذ يتم الكلام من غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التى قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية ويؤيده أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس وهو ان ينتفى بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع فى الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فحينئذ يجوز أن ينتفى الحكم الشخصى بانتفاء العلة ويبقى نوعه فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم اه وأقول قال في جمع الجوامع وجوز الجمهور التعليل بعلتين وادعوا وقوعه الى آخر الاقوال التى قدمناها فكتب شيخنا على قول المصنف المذكور فقال اعلم ان محل النزاع هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين فأكثر بناء على ان كلا علة وعلى ان العلة بمعنى الباعث اى المتصف بالبعث بالعلل لا انه يكون باعثا اذا انفرد وحينئذ فالصحيح امتناعه عقلا وان من

الواحدبالشخص ثبت فى الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول قال

جوز فقـد اخل بقيد من هـذه القيود وحينئذ يكون نزاعه لفظيا فتأمل اه وكتب العطار على قول الجلال للحكم الواحـد فقال اى بالشخص اذ الواحد بالنوع يجوز تعدد علله كتعليل جواز حل قتل زيد بالردة وعمرو بالقود وبكر بالزنا كذا قالوا واذا تأملت وجدت عدم التعدد لان كل حكم معلل بعلة واما النوع وهـو القـدر المشترك بين افراد القتل فلم يعلل وانما التعليل لافراده اه ولـكن الـكلام فيما اذا اجتمت هـذه العلل فى شخص كأن ارتد زيدا وقتل عمدا وزنا وهـو محصن فنقول قال فى جمع الجوامع والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين اه قال شارحه الجلال فان الشىء باستناده الى كل واحـدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم ايضا تحصيل الحاصل فى التعاقب حيث يوجـد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى ومنهم من قصر المحال الاول على المعية . واجيب من جهة الجمهور بان المحال المذكور انمـا يلزم من العلل العقليه المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التى هى معرفات مفيدة للعلم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فمـا يذكره المجيز من التعدد اما ان يقال فيه العلة مجموع الامرين مثلا او احدهما لا بعينه كما قيل بذلك او يقال فيه يتعددالحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف اه وهـذا الذى قاله الجلال متبع فيه العضد فى شرح المختصر وقدرده فى مسلم الثبوت بان الـكلام فى العلل التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء الموانع المفيدة لوجود الحكم فى الخارج واذ كان ذلك بوضع الشارع فان وضعه حق لا فى الدليل الدال على الحكم والعلة الباعثة المؤثرة المستجمعة لما ذكر لا يتخلف عنها الحكم ولا فرق فى ذلك بين العلل الشرعية والعلل العقلية ثم قال والصواب فى الجواب ان المفروض هنا هو التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الـكلام فيه فيوجب كل عين مايوجبه الآخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين ورده فى الفواتح بمعنى ماتقدم عن جمع الجوامع والجلال عليه من انه وان لم يلزم اجتماع المثلين لكن يلزم

بالثانى بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ماقاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة لاتحرم به أصلا وليس فيه

محال آخر وهو الجمع بين النقيضين وفى التعاقب ايضا يلزم تحصيل الحاصل على انه متى كان كل من العلتين مستقلة بالتأثير فيلزم ان يكون الوجود الذي استفيد من احداهما غير الوجود الذى استفيد من الاخرى ويلزم من تعدد الوجود تعدد الموجود فيلزم وجود المثلين وعلى كل حال فاللازم اجتماع النقيضين فى المعية والتعاقب وتحصيل الحاصل ايضا فى التعاقب فان قلنا بتعدد الاثر والوجود يلزم وجود المثلين والكل محال ومتى علمت ان من منع تعدد العلل فرض كلامه فى الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع وان مراده بالعلة العلة الباعثة المؤثرة بالفعل التى استجمعت الشرائط وانتفت فيها الموانع وهذه لايتخلف عنها معلولها قطعا والعلل العقلية كالشرعية في ذلك سواء وان من جوز تعدد العلل اما ان يكون فرض كلامه فى غير ماذكر بأن اراد بالعلة الشرعية الوصف الباعث المؤثر نفسه لامع جملة مايتوقف عليه من وجود الشرائط وانتفاء الموانع او أراد الواحد بالنوع وان كل علة تؤثر فى شخص من افراد النوع غير ماتؤثر فيه الاخرى وحينئذ يكون الخلاف لفظيا وان لم يكن مراد القائل بالتعدد ما ذكر بل كان مراده القول بتعدد العلل المستقلة المستجمعة جميع الشرائط وانتفاء الموانع واجتماعها او تعاقبها على معلول واحد بالشخص كما هو موضوع كلام من منع التعدد كان قوله باطلا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فى التعاقب او المعية قال صاحب جمع الجوامع في الاشباه والنظائر لا يجوز عقلا اجتماع علتين على معلول واحد وهذا الاصل مهدنا له في شرح المختصر وناضلنا عنه وادعينا قيام القاطع عليه وحكمنا بأن مخالفه محجوج ببراهين العقول وكلام العقلاء في جميع العلوم من المتكلمين والاصوليين والفقهاء مطبقين على هذا وما هى عندى الاقاعدة كامنة فى أفئدة العقلاء واختلاف الاصوليين فيه انما هو عند نظرهم في المسئلة بخصوصها ثم اذا خاضوا بعيداً عنها وجدت افئدتهم تحوم حول المنع فلا يوجد وصفان فصاعدا يحسن أن يضاف الحكم الى كل منهما لو انفرد والحال ان ذلك على وجهين أحدهما ان يتعاقبا وحينئذ فقد يضاف

الا الحنث على تقدير الوطء وهذا المثـال لم يذكره الامام هنا غير أنه ذكر في موضع آخر ما يوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون

الحكم الى الاول كما فى السببين اذا اجتمعا كمن احدث ثم أحدث حدثا على حدث لم يتخللهما طهارة فان الحدث الثانى لم يفعل شيئا ويظهر اثر ذلك اذا فرعنا على القديم فى ان سبق الحدث لا يبطل الصلاة انه لو أخرج باقى حدثه عمدا لم تبطل صلاته وقد يضاف الى الثانى فقط كما فى احتمال السبب والمباشر وقـد يضـاف الى أمثلهما أو أشبههما سواء كان الاول أو الثانى . الوجه الثانى أن يوجدا معا فاما أن يبطل عملهما بالكلية أو يعمل انسبهمـا أو يعمل واحـد منهما لا بعينه أو يعمل مجموعهما أو يعمل كل منهما لكن يكون الثانى حكمين لا حكما واحدا فهذه خمسة طرق لا سادس لها وليس فى شيء منها اعمال علتين مستقلتين بل اما لا اعمال فلا حكم فراراً من العمل بعلتين واما اعمال ولـكن حكمان أو اعمال ولـكن لعلة والشريعة على هذا جارية وفروع الفقه دائرة ثم ذكر فروعا نفيسة اذكر لك بعضها منها القاتل المرتد ازدحم على قتله علتان القتل فنأخذه قصاصا والردة فنأخذه تطهيرا للارض من المفسدين ولا يمكن اعمالهما لضيق المحل عنهما ولو ارتفع أحدهما بان يعود الى الاسلام أو يعفو عنه ولى الدم والسر فى ذلك ان غرض الشارع من تطهير الارض من المفسدين حاصـل بازهاق روحه باي وجه كان وغرض ولى الدم من التشفى لا يحصل الا بمباشرة القتل فيسلم اليه ولم يقل أحد باعمال العلتين وأن القتل يقع عن الامرين الى آخر ما ذكره من الفروع النفيسة وبهذا تعلم ان الحق مع الآمدى وان الحق ان الخلاف لفظي لان من البعيد جداً أن يقول الجمهور الحق جواز التعدد ووقوعه مع كون المراد بالعلة العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع المانع مع ما يلزم عليه من المحال الذى يعـد انكاره مكابرة واما ماقدمناه عن الكمال بن الهمام من أن ماذكروه يدل على ان الكلام فى الحـكم الواحد بالنوع وما أيده به صاحب الفواتح انهـم جعلوا من فروعه الانعكاس الخ فيدفعه ان عدم العكس انما يكون بوجود الحـكم مع

محرماً له[1] ولو مثل بالظهار لاستقام. وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها انما هو مستند الى ما ظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لأن ظن ثبوت الحكم لاجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لاجل الوصف الآخر أو لاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعلية كل منهما ومثال ذلك اذا أعطى شيئاً لفقيه فقير فانه يحتمل أن يكون الاعطاء للفقه وأن يكون للفقر فلا يجوز استناده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة[2] واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت فقيل كل واحدة علة

علة في صورة ومع علة أخرى مع غيرها والنوع اذا وجد في محل لا يوجد الا في شخص واحد فكان الموجود من الحكم في كل صورة حكما واحدا بالشخص فلزم تعدد العلل لمعلول واحد شخصي فليس معناه حينئذ الا الحكم الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع

(١) قال الاسنوي « نعم التمثيل بالايلاء فاسد - الى أن قال - وكأنه توهم ان الحلف على الشيء يكون محرما له الخ » أقول لا كلام في ان الحلف على الشيء محرم له لان الحنث يؤدي لهتك حرمة اسم الله تعالى قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم « لم تحرم ماأحل الله لك » وكان قد حلف يمينا على شيء وعلى فرض ان مذهبه عدم حرمة الشيء المحلوف عليه فلا يلزم أن يكون المثال خاصا بمذهبه وكثيرا ماتقدم أمثلة بعضها على مذهب الشافعية وبعضها على مذهب الحنفية على انما فيها فروض وضعت للتمثيل وليست هي الادلة الحقيقية للمذاهب الا ترى الى ماءمثلوا به للقسم الرابع من أقسام عدم التأثير وهو عدم التأثير في الفرع فان دليل المذهبين ليس ماذكروه بل مذهب الشافعي ان عقد المرأة لايصح مطلقا سواء كان الزوج كفؤا أو لا فقد الاولياء كلهم أو بعضهم أو لم يفقدوا واستدل الشافعي بحديث عائشة « أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات » والحنفية استدلوا بغير هذا من الاحاديث كما في الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة الخ » أقول هذا

مستقلة[١] ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة[٢] وقيل العلة واحدة لا بعينها.[٣] اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس انما

القائل فرق بين المنصوصة والمستنبطة فقال لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف مانص على استقلاله بالعلية فالجواب ما أجاب به الجلال بانه يتعين بالاستنباط أيضا ثم قال وحكى ابن الحاجب عكسه أيضا أى الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتى بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عندالشارع مجموع الاوصاف وأسقط المصنف هذا القول لقوله لم أره لغيره اهـ

(١) قال الاسنوى « اذا اجتمعت فقيل كل واحدة علة مستقلة الخ » أقول يلزم على هذا أن يتوارد على المعلول الواحد بالشخص مؤثرات كل منها يقتضى وجودا مستقلا فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل واحد منها وغير مستغن عن كل واحد منها وفي ذلك جمع بين النقيضين سواء أثرت فيه معا أو تعاقبت في التأثير ويلزم زيادة على ذلك تحصيل الحاصل فى التعاقب والكل محال كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى «وقيل المجموع علة واحدة» أقول يلزم على هذا أن يكون كل واحدة حينئذ جزء علة وقد فرضنا كل واحدة منها علة مستقلة بالتأثير ويلزم عليه الجمع بين النقيضين لان كل واحدة منها تكون علة تامة مستقلة وغير مستقلة بل جزء علة وهذا محال وبفرض التسليم يكون هذا خروجا عن محل النزاع لان النزاع فى تعدد العلل وعلى القول بان المجموع علة واحدة لا تعدد

(٣) قال الاسنوى « وقيل العلة واحدة لا بعينها » أقول يلزم على هذا أن مفهوم واحدة لا بعينها مفهوم كلى مندرج تحته كل واحدة منها بعينه وكل واحدة منها واحد بالشخص ولا وجود للكلى الطبيعى الا وجود فرده الشخصى فهذا الكلى لا تأثير له فى وجود المعلول الخارجى الا اذا كان موجوداً فى الخارج وهو موجود فى كل واحدة فالمؤثر كل واحدة لعدم ترجيح فرد على فرد فيلزم عليه ما لزم على الاول ولو سلمنا جدلا ان هذا الكلى هو المؤثر وهو واحد لا تعدد

يقدحان اذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين[1] وان الراجح في التعليل بعلتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجح عنده انهما يقدحان فى المستنبطة دون المنصوصة[2] وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه أنهما لا يقدحان

قال « الثالث الكسر . وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها . قيل خصوصية الصلاة ملغى لان الحج كذلك فبقى كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض »
أقول الثالث من الطرق الدالة على ابطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيها[3] ثم ينقض الجزء الآخر

فيه فيرد عليه ما ورد على القول الثانى من انه خلاف المفروض ومتى بطلت هذه الاقوال تعين القول بمنع تعدد العلل واتباع ما قدمناه عن التاج السبكى في جمع الجوامع وشرح المختصر وان الخلاف لفظي كما قدمناه عن شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « اذا علمت جميع ماقاله المصنف وهو ان عدم التأثير وعدم العكس انما يقدحان الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال فى ذلك مما قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوى « علمت ان الراجح عنده انهما يقدحان فى المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول ان صاحب جمع الجوامع قال وجوزه ابن فورك والامام الرازى في المنصوصة دون المستنبطة اه وهذا يوافق ما رجحه المصنف فلعل ما فى المحصول قول آخر للامام

(٣) قال المصنف « الثالث الكسر وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر الخ » قال الاسنوى « وهو ان تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأيها الى آخره » ظاهر هذا ان القادح هو كل من الغاء أحد جزئى العلة ببيان عدم تأثيره ونقض الآخر مع أن القادح على القول به انما هو النقض غاية الامر أن الاول سبب الثانى ويشعر بهذا قول الامام فعلم من هذا ان المعترض مالم يبين الغاء القيد الذي دفع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على

كما اذا استدل الشافعى على وجوب فعل الصلاة فى حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياسا على صلاة الامن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفى خصوصية القيد الاول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لان الحج كذلك أى يجب قضاؤه فيجب أداؤه مع أنه ليس بصلاة فبقى كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لايجب أداؤها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غيرمستقيم (١) فان التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أداؤه

الباقى اه فانه يفيد ان الالغاء ليس مقصوداً لذاته بل لا يراد النقض على الباقى ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه الكسر قادح على الصحيح لانه نقض المعنى المعلل به بالغاء بعضه كما قال وهو اسقاط وصف من العلة بأن يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه اه فاشار فى جمع الجوامع بقوله لانه نقض المعنى الى أن النقض هنا بمعنى تخلف الحكم عن العله وأشار الجلال بقوله المعلل به بالغاء بعضه الى ان المراد بالمعنى فى كلام المصنف العلة المعلل بها لا الحكمة وان سبب نقضها هو الغاء البعض فان المعترض لما الغى بعض العلة كان المعلل به في الحقيقة هو الباقى والباقى يتخلف فيه الحكم فصار معنى كلام جمع الجوامع الكسر نقض العلة بتخلف الحكم عنها بسبب الغاء بعضها فاشار بذلك الى مافى تعريف البيضاوى والامام من الخلل لافادته أن القادح كل من الامرين

(١) قال الاسنوى «وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج الى آخره» أقول نقل البدخشى عن الفنرى انه قال وفى وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع به اذا أفسده بالجماع يجب قضاؤه مع عدم وجوب ادائه اه ثم اجاب عنه بقوله أقول لا نسلم انه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضى فى فاسدها بخلاف الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجها لانه يتأتى النقض وان لم يبين الغاء خصوص الصلاة بصلاة النائم فانها يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها ولو دفع ان من شأنها الوجوب فى الجملة لم يتأت النقض بصوم الحائض أيضاً لانه أيضاً كذلك اللهم الا ان يراد مامن شأنه الوجوب لولا المانع العقلى اه فاندفع ايراد

وقد اختار الآمدي أن الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن

الاسنوى وان ورد ماقاله البدخشي ولذلك عدل صاحب مسلم الثبوت الى مثال آخر واختار ما اختاره من انه قادح وقال ان عليه الاكثر خلافا لشرذمة قايلة غير انه عبر عنه كما قال الآمدى بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة فقال مع شرحه مثاله قول الشافعى فى بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض الحنفى بتزويج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة فى افساد العقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علته لكان من الجهالة فقط وكونه مبيعاً وصف طردى لا دخل له والدليل على انه قادح ان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقى علة والباقى منقوض فيقبل هذا النقض وتبطل به العلة الا عند ظهور مانع وأقول ان بعض الاصوليين قد فسر الكسر بما فسره المصنف كصاحب جمع الجوامع وبعضهم سماه النقض المكسور وهو خلاف فى التعبير لا يضرنا والواقع على كل حال ان معنا أمرين أحدهما تخلف الحكم عن العلة بسبب الغاء أحد جزئيها والثانى النقض والفرق بين ما هنا وبين النقض المتقدم أن تخلف الحكم فى النقض فى العلة غير المركبة وأما فيما هنا سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً فهو تخلف الحكم عن الباقى من العلة بسبب الغاء بعض اجزائها ولذلك كان قادحا الا اذا أظهر المستدل مانعا ينقض تخلف الحكم فلا يقدح ومثاله ماقدمناه وأما تخلف الحكم عن الحكمة وسماه فى المسلم كسرا فالعلة موجودة والحكم موجود ولكن تخلفت عنه حكمته سواء سميناه كسراً أو نقضاً مكسوراً كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة فى الحضر فالمختار انه لاتبطل العلية وعليه الاكثر وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وعبر عنه ابن الحاجب كالآمدى بالنقض المكسور وعرفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويعبر عنه بنقض المعنى أى الحكمة والراجح انه لا يقدح لانه لم يرد على العلة وقيل يقدح لاعتراضه المقصود ومثل له بما مثل به الاسنوي ووجه اختياره كما أشار الى ذلك الجلال

الا كثرين أنه لايقدح واختاره ومثل له بأن يقول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الآمدي[1]

بقوله لانه لم يرد على العلة ان العلة التى أناط بها الشارع الحكم هى المظنة لا الحكمة وهى سالمة لانقض عليها وما قيل ان الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهى العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فتبطل العلية مدفوع بان الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت مضبوطة ظاهرة والا كانت العلة هى المظنة وقد جعل صاحب جمع الجوامع الكسر بالمعنى الذى قاله موافقا فيه المصنف هنا قسمين الاول اسقاط وصف من العلة مع ابداله بغيره كما يقال فى صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كالآمن فيعترض بان خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض . الثانى ان لا يبدل فلا تبقى علة المستدل الا قوله يجب قضاؤها فيقال عليه وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى دليله الحائض اه أى فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدم

(١) قال الاسنوي «واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختار الآمدى» اقول هذا لا يرد على المصنف لان الخلاف في تجرد العبارة مع الاتحاد فى المعاني لا يضر وذكر العضد حكمة تسمية تخلف الحكم عن العلة بالغاء بعض اجزائها نقضاً مكسوراً كما اختاره ابن الحاجب تبعاً للآمدى مع اختيار ان الكسر نقض الحكمة فقال هو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد فى المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة اه قال شيخنا فى تقريره فمعنى كونه مكسوراً انه يراعى فيه الكسر الذى هو وجود تلك الحكمة أى حكمة العلة مع عدم الحكم فمن قال انه قادح نظر الى ان فيه ابطال العلة ومن قال انه غير قادح

قال « الرابع القلب وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا بأصله[1]

نظر الى ان سبب هذا الابطال ملاحظة وجود الحكمة بدون ذلك البعض وليس المعتبر الحكمة بل مظنتها لكن وجه الصحيح انه تبين حينئذ ان المظنة ما عدا ذلك البعض الساقط وهى موجودة مع التخلف توضيحه أن وجوب قضاء الصلاة جعله المستدل مظنة وجوب الاداء اذ طلبها فى غير وقتها يظن فيه طلبها في وقتها ولما كانت حكمة تلك المظنة وهى المحافظة على العبادة موجودة في غير الصلاة فلتكن المظنة هى العبادة فهو بالحقيقة تغليط فى المظنة بسبب وجود الحكمة فيما هو أعم منها مع عدم صلاحية الاعم للعلية اه وقد قدمنا فى ضابط فخر الاسلام انه لابد من صلاحية الوصف للعلية فى قبوله علة ثم تعديله باعتبار الشارع اياه أو بالاخالة عند القائل بها حتى يقبل كالشاهد لابد من صلاحيته وأهليته للشهادة ثم تعديله حتى يقبل

(١) قال المصنف « الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله الى آخره » قال الاسنوى « وهو ان يربط المعترض الى آخره » اقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال وهو دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه فى كيفية الاستدلال عليه أى على المستدل لا له ان صح ذلك المستدل به ومن ثم أى من هنا وهو قولنا ان صح أى من أجل ذلك امكن معه أى مع القلب تسليم صحته أى صحة ما استدل به وقيل هو أى القلب تسليم للصحة مطلقاً أى صحة ما استدل به المستدل سواء كان صحيحا أم لا وقيل هو افساد له مطلقا لان الغالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وان لم يكن صحيحاً ومن حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحا اه وقال صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر قلب الدليل عبارة عن دعوى أن ماذكره المستدل عليه لا له فى تلك المسئلة على ذلك الوجه اه فاشار صاحب جمع الجوامع بقوله وهو دعوى ان ما استدل به فى المسئلة الى أنه فسر القلب بمعناه الاعم وهو الذى يعترض به على القياس وغيره من الادلة وأما بالمعنى

وهواما نفى مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن منه فلايكفى فيه أقل ماينطلق عليه الاسم كالوجه. فيقول فلا يقدر بالربع كالوجه أو ضمنا كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح . فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية. ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار. فيقول فتسوى بين اقراره

الاخص وهو قلب القياس فهوما ذكره المصنف هنا فمعنى قول صاحب جمع الجوامع فى المسئلة المتنازع فيها أى سواء كان ذلك فى القياس أو غيره وأما البيضاوى فخصه بالقياس ولعله اصطلاح أواقتصار منه على القياس لأنه بصدد بيان مايبطل علة القياس وأشار في جمع الجوامع بقوله ان صح الى ماذكره فى تكملة الابهاج على المنهاج حيث قال واعلم انه يخرج من كلام أئمتنا خلاف فى أن القلب هل يفسد العلة ويبين انه لا يصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لان الجامع دليل واختلاف فى انه دليل للمستدل أو عليه والاول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعانى فى توجيه سؤال القلب أن يقال اذا علق على العلة ضد ماعلقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقها بها . والثانى هوظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لاتفسد العلة بل تمنع من التعلق بها الى أن يثبت رجحانها من خارج اه فاراد فى جمع الجوامع بقوله ان صح ان الخيار فى ايراده على وجه المعارضة أو القدح للمعترض فان كان مراده اني سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ماتريد كان معارضة وان كان مراده أن الدليل فاسد لانه يتعلق به كل من الضدين ولا اولوية لاحدهما على الآخر فيبطل تعلقهما به كان قدحا وعلى كل حال هو قلب فقوله ان صح معناه ان سلمت ان الجامع دليل ولم أنظر لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراد المعترض المعارضة بعلة المستدل نفسها ولى أن لاأسلم انه دليل لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراده القدح في الدليل بانه لايصلح لفساده بما ذكر وعلي كل يخرج منه ابطال مذهب الخصم بالمعارضة أو القدح وتصحيح مذهب المعترض بدفع ما يدل على خلافه ويدل

وايقاعه أو اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة. فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة. قيل المتنافيان لا يجتمعان. قلنا التنافي حصل في الفرع بعرض الاجماع. (تنبيه) القلب معارضة الا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلة المستدل » أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه. وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم[1] فان الحكم الذي يثبته

لهذا الذي قلناه ما قاله التفتازاني في التلويح ونصه : المعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اه وهذه العبارة ترشدك زيادة على ما مر الى وجه تخصيص القلب من بين المعارضات بكونه تارة يكون معارضة وتارة يكون قدحا فحاصل ما أشار اليه صاحب جمع الجوامع بقوله ان صح أن المعترض يقول لا أقول انه عليك لا لك الا بناء على تسليم صحته ظاهراً اذ لا يكون دليلا عليك الا حينئذ فان لم أسلم صحته لتعلق الضدين به فهو لا يصلح دليلا عليك ولا لك وعلى كل بطل ما تدعيه وبقي ما أنا عليه اذ لا دليل على خلافه أو دليلك يدل عليه فقوله ان صح لازم لقوله عليه لا له وليس المراد ان المعترض ينطق بقوله ان صح وانما كان تسليم الصحة ظاهراً لانه لا يمكنه تسليمها في الواقع مع اعترافه بتعلق الضدين به اه

(١) قال الاسنوي «وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم

القالب يشترط أن يكون مغايراً له لا نقيضا كما سيأتي فلذلك أبد له المصنف بالخلاف

الخ » اقول قال البدخشي وما ذكر فى بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على الوصف الذي جعله المستدل علة وما ذكر في المحصول اراد به ما نقله المصنف هنا وهو قوله ان يربط الى آخره اه فاشار البدخشى الى أن المراد بالنقيض فى كلام المحصول مطلق المخالف لا النقيض فى اصطلاح المناطقة بدليل أن الامام احتج على اشتراط اتحاد الاصل فى القلب بان القلب لو رد الحكم المخالف الى أصل آخر لحكم هذا الاصل المخالف لحكم المستدل ان تحقق فى اصل المستدل كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف فى أصله ويمكنه منع وجوده فى أصل آخر وان لم يتحقق فى أصله كان هذا الاصل نقضاً على علة المعترض لوجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم اه ملخصاً من البدخشى وأما قول الفنرى لا حاجة الى الاحتجاج لان الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج الى الاحتجاج فقد رده البدخشى ايضاً بقوله هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح اه فليس مراده الاحتجاج فى مقام النظر والاستدلال هذا فضلا عن أن فيه بياناً لوجه تخصيص القلب بالذكر مع انه نوع المعارضة كما قدمناه والخطب فى ذلك سهل وتبين مماذكرناه ان ماقاله المصنف هو القول الاول فى جمع الجوامع وان هناك قولين غيره لم يتعرض اليهما المصنف لبطلانهما وذلك لان من قال هو تسليم مطلقاً فهم ان المراد بكونه غير صحيح ان الدليل فاسد لشيء آخر غير تعلق الضدين به وحيث جعله عليه فهو مسلم لصحته لانه لا يكون كذلك الا اذا كان دليلا صحيحاً لكن ما فهمه هذا القائل ليس بصحيح بل المراد بفساده انه تعلق به الضدان وجعله دليلا عليه هو المحقق لتعلق الضدين به فان كان التسليم موجوداً من حيث الظاهر فمراده المعارضة والا فالمناقضة كما مر ومن قال انه افساد مطلقاً فقد علله كما قال الجلال المحلى بانه من حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحا وفيه ان عدم جعله له ان كان معناه انه لا يصح تعلقه به لانه يلزم تعلق الضدين به فهو مفسد لانه أبطل كونه دليلا وان كان معناه انه دليل صحيح بناء على تسليم صحته ظاهراً لكنه انما يدل على

والقلب ثلاثة أقسام :الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحا[1] كقول الحنفية

ماتدعيه فهو غير مفسد بل معارضة وهى لا تفسد العلة كما تقدم واختيار أحد الامرين موكول الى رأى المعترض ثم ان هذا القائل فهم أيضا ان الصحة والفساد لشيء خارج وليس كذلك كما مر وعلى ذلك لا يمكن ان يقول هو تسليم للصحة مطلقا ولا انه افساد مطلقاً حيث كان موكولا لرأى المعترض كما قلنا ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه وعلى المختار من امكان التسليم مع القلب فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه وقيل هو شاهد زور يشهد لك وعليك أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل فان قيل ان هذا القيل هو عين القول بأنه افساد مطلقاً قلنا مراد هذا القائل أنه غير مقبول ولا قادح لانه شاهد زور ومراد القائل بانه افساد مطلقا انه مقبول قادح

(١) قال الاسنوي «والقلب ثلاثة أقسام الاول ان يكون لنفى مذهب المستدل صريحا الخ » أقول قد جعله فى جمع الجوامع قسمين وجعل كل قسم منهما قسمين وهذه الاقسام غير مكررة فان القسم الاول منها لتصحيح مذهب المعترض مع ابطاله مذهب المستدل صراحة والثاني لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل الزاما والثالث لابطال مذهب المستدل صراحة والرابع لابطاله مذهبه الزاما ومثل لكل قسم بمثال فقال الاول من القسم الاول وهو تصحيح مذهب المعترض في المسئلة مع ابطال مذهب المستدل فيها صريحا كما يقال من جانب المستدل كالشافعى في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية عليه فلا يصح كالشراء أي كشراء الفضولي فلا يصح لمن سماه فيقال من جانب المعترض كالحنفي عقد فيصح كالشراء أي كشراء الفضولي فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عند الشافعية فالخلاف فيما اذا اشترى الفضولي ولم يضف الفضولي العقد الى نفسه بل قال اشتريت لفلان كذا وكذا فالشافعية يقولون لايصح الشراء لمن سماه الفضولي وعند الحنفية يصح العقد لنفس الفضولي وتلغو تسميته لغيره . ومثل للثاني وهو مايدل على تصحيح مذهب المعترض صريحا ولا

مسح الرأس ركن من أركان الوضوء[1] فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم

يدل على بطلان مذهب المستدل صريحا بل التزاما أن يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة فانه قربة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهو الصوم اذ هو المتنازع فيه فيقال من جانب المعترض كالشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لايشترط الصوم في وقوفها نفى هذا ابطال لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم وفيه تصحيح لمذهب المعترض حيث قال فلا يشترط فيه الصوم كعرفة بخلاف الاول فان الشافعي المستدل قال في دليله عقد فلا يصح كالشراء فقال الحنفي عقد فيصح كالشراء فصحح المعترض مذهبه صريحا وابطل مذهب المستدل الذي صرح به في دليله . القسم الثاني لابطال مذهب المستدل من غير تعرض لمذهب المعترض فلا يقال ان هذا تكرار مع ماتقدم لان ما تقدم فيه ابطال مذهب المستدل بالصراحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعترض وهذا أيضاً قسمان :أحدهما ابطاله صراحة ومثله بأن يقول الحنفي في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكفي في مسحه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه لايكفى في غسله ذلك فيقال من جانب المعترض كالشافعي عضو وضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه لايتقدر غسله بالربع فقول المعترض كالشافعي فلا يتقدر مسحه بالربع ابطال لمذهب المستدل وهو تقديره بالربع في حد ذاته . والثاني ان يكون ابطاله بالالتزام كان يقول الحنفي فى بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها فيقال من جانب المعترض كالشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ونفي ثبوت خيار الرؤية يلزمه نفي صحة البيع فان القائل بالصحة يقول بصحة ثبوت خيار الرؤية فقد أبطل المعترض مذهب المستدل التزاما لاصريحا

(١) قال الاسنوي « الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحاً كقول الحنفي مسح الرأس ركن الى آخره » هذا المثال كما علمت مما تقدم مثال للقسم الاول من القسم الثاني فى كلام جمع الجوامع وهو ما كان فيه ابطال مذهب

قياسا على الوجه . فيقول الشافعي مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه . فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب [1] كما قاله مالك . الثاني أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا أي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح [2] فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم [3] واذا انتفى اللازم

المستدل صريحاً بدون تعرض لمذهب المعترض ولذلك قال الاسنوى فهذا القلب نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض الخ أى لم يتعرض لاثباته وذلك لان ماقلب به المعترض وهو عدم تقدير المسح بالربع بل كان الواجب الكل ليس مذهبه

(١) قال الاسنوى « لجواز أن يكون الحق هو الى آخره » ليس هذا هو المراد بل المراد ماقدمناه بقوله فى اعتراضه ان الواجب هو مسح الكل بمقتضى قلب الدليل على المستدل لانه قال فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه ومقتضى قياسه على الوجه أن يكون الواجب هو مسح الكل بمقتضى هذا بقطع النظر عما هو الحق

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان يكون لنفى مذهب المستدل ضمنا أى يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد الى آخره » هذا المثال أيضا مثال للقسم الثانى من القسم الثانى وهو ابطال مذهب المستدل التزاما بدون تعرض لمذهب المعترض

(٣) قال الاسنوى « وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم » أشار بذلك الى أن خيار الرؤية ليس مذهب المعترض بل هو لازم على المستدل كما قلناه فى مسح كل الرأس واللزوم هنا لزوم اصطلاحى لامنطقى لان الحنفى التزم فى بيع ماكان غائبا أى غير مرئى عقد البيع لثبوت خيار الرؤية كما هو لازم لصحة بيع مالم يره بالزامه فقط

انتفى الملزوم قوله « ومنه » أي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة[1] وهو أن يكون في الاصل حكمان أحدهما منتف عن

(١) قال المصنف « ومنه قلب المساواة الى آخره » قال الاسنوي « أي ومن القلب الذى ذكره المعترض الخ » أشار بقوله أي ومن القلب الذى هو لابطال مذهب المستدل بالالتزام كما نبه عليه صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر لان في هذا خلاف القاضى أبى بكر الباقلاني وهو مخالف في كون قلب المساواة من مطلق القلب فانه يقول انه مردود لايقبل فالضمير في قول المصنف ومنه الخ عائد الى مطلق القلب لا لقسم من القسمين قبله فالقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل فلا يقبل ولاجل هذا فصل قوله ومنه عما قبله وهو ظاهر وأما قول البدخشى انما قال منه لفصله عما قبله لان الضمنى ما ينفى مذهب المستدل كما مر وهذا لاينفيه فلا يكون من أفراده الخ فقد علمت انه انما فصله لما فيه من خلاف القاضى دون ماقبله وان قوله لان الضمنى الخ يخالفه ماقدمناه عن صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المختصر من ان القلب لابطال مذهب المستدل بالالتزام فهو من أفراد الضمنى وفضلا عن هذا فقد علمت أيضاً تصريحهم بأن المراد باللزوم اللزوم الاصطلاحى لا المنطقى فما قاله البدخشى لا وجه له وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر في توجيه رده لانه لايمكن التصريح فيه بحكم العلة فان الحاصل في الاصل نفى وفي الفرع اثبات الا ترى المستدل يعتبر الوصفين فى الاصل والمعترض لايعتبرهما بمقتضى القلب والمختار القبول فان القياس على الاصل انما هو من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل الصحة وفي الفرع عدمها اذ هذا الاختلاف غير مناف لاصل الاستواء الذي جعل جامعا اه فقوله لانه لايمكن التصريح فيه بحكم العلة الخ أي لانه لايمكن القالب ان يسوى التيمم والماء فى أن تجب النية فيهما كما وجبت فى ازالة النجاسة بأن الحاصل فى الازالة عدم الوجوب وفى الفرع وهو الطهارة الوجوب بمقتضى القلب وقوله الا ترى المستدل يعتبر الوصفين الخ أي بدليل ان المستدل يعتبر الوصفين أي اللذين سوى بينهما المعترض في الاصل سوى بينهما في عدم

الفرع بالاتفاق بينهماوالآخرمختلف فيه[١] فاذا أرادالمستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه . مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه

وجوب النية والمعترض انما يعتبرهما فى الفرع لا الاصل

(١) قال الاسنوى « وهو ان يكون فى الاصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع الخ » وذلك كاقرار المكره فانه غير معتبر ولا يقع به شيء اتفاقا والثاني ايقاعه وهو مختلف في اعتباره ووقوع الطلاق به انشاء بذلك قالت الحنفية أو غير معتبر فلا يقع به طلاق بذلك قالت الشافعية فالاصل وهو المختار المقيس عليه فان فيه يعتبر ايقاعه واقراره بالطلاق ولكن اعتبار الاقرار فى المكره الذى هو الفرع منفى اتفاقا فاذا أثبت الحنفى حكم الايقاع المختلف فيه فى الفرع وهو المكره فقال المكره مالك للطلاق مكلف فيقع كالمختار فيأتي بهذا القياس لالحاق المكره بالمختار فى صحة ايقاعه واعتباره فالقالب يقول المكره مالك للطلاق مكلف كالمختار فنسوى بين ايقاعه واقراره واذا سوينا بينهما فأما أن يكون فى الثبوت وهو باطل وفاقا لان اقرار المكره غير معتبر اتفاقا أو فى الانتفاء وهو المطلوب وانما سمى بقلب المساواة لان مساواة الحكمين فى الاصل انما هى فى الثبوت وما أثبته القالب فى الفرع انما هو فى الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد يسمى قلباً أولانه قلب دليل المستدل لاثبات المساواة فى الفرع اه من البدخشى ملخصاً والاحسن فى وجه التسمية هو الوجه الثاني لما فيه ابقاء المساواة بين الاصل والفرع وانما المستدل استدل بها على الاثبات والقالب استدل بها على النفى فقد قلب دليله عليه بعد ان كان له وهو يوافق ماتقدم فى تعريف القلب من انه دعوى ان ما استدل به فى المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه عليه لا له ويدل لهذا أيضاً قول الاسنوى ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه وقوله بعد ذلك لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الايقاع أيضاً غير معتبر

بالقياس على المختار فيقول الشافعي المكره مالك مكلف فنسوى بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه قياساً على المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه مع أن اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الايقاع أيضاً غير معتبر . الثالث أن يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف [١] بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فانما صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به الى ما ذكره فى المحصول وهو أن من الناس من أنكر امكان القلب [٢] محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع

(١) قال المصنف « أو اثبات مذهب المعترض الخ » قال الاسنوى « كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم الخ » هذا مثال للقسم الثاني من القسم الاول فى كلام جمع الجوامع وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع عدم ابطال مذهب المستدل صريحاً بل التزاما ومن هذا تعلم أن كلا من المصنف والاسنوي أهمل القسم الاوّل من القسم الاول وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل صريحاً فى المسئلة المتنازع فيها

(٢) قال المصنف «قيل المتنافيان لا يجتمعان الخ » قال الاسنوى « اشار به الى ماذكره فى المحصول وهو أن من الناس من انكر الى آخره » أقول حاصل ماذكره فى المحصول ان من الناس من ذهب الى ان القلب بجميع اقسامه غير جائز لانه اما معارضة أو قدح فى الدليل وعلى كل حال يلزم ثبوت المدلول عند القائس وحكم القالب لابد ان يكون على خلاف حكم القائس والالم يتحقق النزاع او لامتناع ان يكون للعلة الواحدة حكمان متنافيان وحينئذ يلزم فى الحكم الواحد ثبوت حكمين متنافيين لعلة واحدة والمتنافيان لا يجتمعان . وحاصل الجواب ان التنافى بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما فى أصل واحد بل حصل فى الفرع بمارض على ان الفرع لايكون فيه الا أحدهما بعد ما ادى اجتهاد البعض الى أحد الحكمين وأدى اجتهاد الآخر الى الحكم الآخر على انا لو سلمنا

الاختلاف فى الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين فى أصل واحد وهو محال وجوابه أن التنافى بين الحكمين انما حصل فى الفرع فقط لامر عارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه انما هو أحد الحكمين فقط وأما اجتماعهما فى الاصل فغير مستحيل لان ذات الحكمين غير متنافية ألا ترى أن الاصل فى المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما فى الفرع وهو مسح الرأس لان الامامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الاصل فى المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب انما هو أحدهما وكذلك الاصل فى المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجرده ليس بقربة. وقوله «تنبيه الخ» لما بين القلب وأقسامه شرع فى الفرق بينه و بين المعارضة[1] فقال القلب فى الحقيقة معارضة فان المعارضة

التنافى فانا نمنع اجتماعهما لو كانا مجتمعين فى الواقع ونفس الامر وليس كذلك وانما الاجتماع ظاهراً فقط على التسليم جدلا أو لخفاء المدرك وقد علمت مما قدمناه ان الاقسام الاربعة للقلب غير مكررة وكل واحد منها يباين الآخر خلافاً لما أطال به البدخشى فانه ناشىء عن عدم التأمل فى القيود الّتى اعتبرت فى كل قسم منها كما أوضحناه قريباً

(١) قال المصنف «تنبيه القلب معارضة الخ» قال الاسنوى «لما بين القلب وأقسامه شرع الى آخره» حاصل ما قاله الاسنوى هو ما قدمناه من ان القلب وان كان قسما من المعارضة لكن خصه لان علته وأصله هما علة المستدل وأصله واعترض على هذا بانه اذا كان معارضة لا يكون قادحاً وقد جعل من القوادح وأجيب بأن المراد بالقوادح ما يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به الى ان يوجد المرجح والمنفى على تقدير المعارضة انما هو القدح للافساد وقد تقدم ان ذلك موكول الى رأى المعترض وانه ان شاء جعله معارضة وان شاء جعله مفسداً

تسليم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة فى المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته وأصله هما علة المستدل وأصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة نفسه أو أصله[1] بخلاف المعارضة فان للمستدل أن يعترض عليها بكل

وعلى كل فهو قادح اما بمعنى موقف لعمل الدليل حتى يوجد المرجح واما مفسد

(١) قال الاسنوي «قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة نفسه أو أصله الخ» أقول هذا انما يصح لو كان قدح المستدل فى العلة القائل بها أو الاصل القائل به من الوجهة التي يسلمها أما لو اعترض على العلة أو الاصل من الوجهة التى يدعيها المعترض ويعارض بها ما يدعيه المستدل فلامانع ان يسوغ للمستدل كل ما سوغ للمعارض بالمعنى الاعم ولذلك قال البدخشي بعد أن ذكر ان الجاربردي قال ان المعنى انه لايجب الاتحاد فى المعارضة وقال البدخشى وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة حمل هو هو وما صرحوا من أن الحق ان القلب بأقسامه راجع الى المعارضة وانه نوع مخصوص منها والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسي المستدل والمعارض قال البدخشى قال الامام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القالب فى الاصل وأن يقدح فى تأثير علته بالوجوه القادحة فى العلية حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القائس الاول حتى اذا فسد قلب القالب بقلب المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله الا أن الخ لبيان كون المعارضة أعم على وزان قولنا الانسان حيوان الا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا اه فالواجب في القلب ان يكون الحكم الذي يثبته المعترض مخالفا لا نقيضا فلذلك بدله المصنف بالخلاف وعلى ذلك لايتجه قول القائل اذا اعترض المستدل على القالب يكون قادحا فى علة نفسه أو أصل نفسه اذا لم يكن مناقضا لحكم القياس الاول كما تقدم . وبعدهذا كله نقول ان تقسيم القلب الى أقسام ثلاثه كما صنع المصنف وتبعه الاسنوي أو تقسيمه الى قسمين وكل قسم منهما الى قسمين اصطلاح الشافعية وأما الحنفية فقسموا النوع

الرابع من الاسئلة وهو ما يرد على ثبوت العلة فى الفرع الى سؤالين الاول منع وجودها فى الفرع فلا يتعدى اليه الحكم والجواب عن هذا يكون باثبات العلة في الفرع وادرجوا فى هذا السؤال سؤال اختلاف الضابط فى الاصل والفرع كقياس الشافعية شهود الزور الذين شهدوا بالقتل العمد عدوانا على المكره فيقتص منهم لتسببهم فى القتل أيضاً فيقول المعترض الضابط فى الاصل المقيس عليه هو الاكراه فالمكره متسبب فى القتل العمد العدوان بالاكراه وفى الفرع الشهادة فشهود الزور تسببوا فى القتل بالشهادة والجواب عن هذا السؤال باثبات ان القدر المشترك من الضابط هو السبب كما فى المثال المذكور فيقال الضابط هو التسبب فى القتل الحرام تعمداً وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والغرض من هذا هو التمثيل والا فالحنفية لا يسلمون علية التسبب للقصاص بل القصاص جزاء المباشرة والمكره (بكسر الراء) مباشر معنى لكون المكره (بفتحها) بالاكراه الملجى صار آلة للمكره بكسرها . السؤال الثانى من سؤال الفرع المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فلا بد من اصل ليقاس عليه الفرع فهى معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضاً وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفة المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام الاستدلال والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض الا المعارضة لان الدليل المعارض الذى اقامه المعترض معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضاً بالترجيح على المختار لان الرجحان دفع المساواة المانعة عن العمل فاذا وجد الترجيح فاتت المساواة فيفوت المنع ويتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوى الظنين والترجيح فرعه بل لا يقع به اندفاع المعارضة حينئذ قلنا لو تم هذا الذى يقوله صاحب هذا القيل لبطل الترجيح فى الادلة

وحينئذ فيسلم أصل القياس

مطلقاً وهو باطل اجماعاً والحل لهذا الجواب أن المعارضة بحسب ظن المعترض فيعارض بما يظنه مساوياً وبالترجيح تدفع المساواة وهل يجب على المستدل الاشارة الى الترجيح فى الاستدلال على المختار فى المذهب من قبول الترجيح . المختار انه لا تجب الاشارة اليه فى متن الدليل لانه ليس بشرط فى الدليل مطلقا بل بعد المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليه وقيل تجب قطعاً لطمع المعترض فى المعارضة لو تم هذا لوجب الاشارة الى دفع كل مايطمع المعترض فى الاعتراض به . ثم بعد هذا قسم الحنفية المعارضة الى نوعين : أحدهما معارضة فيها مناقضة لدليل المستدل وهى القلب فمنه جعل الذى جعله المستدل معلولا علة فى قياسه وجعل علة المستدل معلولا وبذلك ينتقض الدليل ويبطل وانما يكون هذا فى التعليل بحكم شرعى ليتمكن من قلب العلة معلولا وذلك مثل قول الشافعى الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفى فى الجواب جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم فرجم الثيب فى المسلمين علة فى جلد البكر لا كما زعمت من ان جلد البكر علة فى رجم الثيب والاحتراس عن هذا الاعتراض بجعل الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان أمكن كالتوأمين فى الحرية والرقية والنسب فاذا ثبتت هذه الاشياء في واحد من التوأمين ثبتت فى الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال فى المثال المذكور جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك . لكن يتوجه على هذا اعتراض منع الملازمة فيجب على المستدل اثباتها . واعلم ان هذا النوع من القلب يدفع باثبات تأثير العلة فانه بعد ثبوته لا يتمكن المعترض من قلب العلة معلولا كقول الحنفية المدبر تعلق به حق الحرية بعد الممات فلا يباع كام الولد التى لا تباع اجماعاً لذلك ولا يتمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع لان كون العلة هى تعلق الحرية بعد الممات في أم الولد ثبت اعتبارها بالاجماع فقلبها معلولا خرق للاجماع ولا يتمكن المعترض منه كما لا يخفى . ومنه جعل وصف المستدل شاهداً للمعترض فى اثبات خلاف الحكم بعد ان كان شاهداً عليه

قال « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع

باثبات الحكم بنفسه أوجعله شاهداً على المستدل باثبات خلاف الحكم بعد ان كان شاهداً له باثبات نفس الحكم ولو كان ذلك بزيادة يسيرة لا بد منها للمعترض وذلك كقول الشافعي فى وجوب التعيين فى صوم رمضان هو صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين فى النية كالقضاء فيقول الحنفى صوم رمضان صوم فرض معين من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين آخر بعد هذا التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه الا ان التعيين فى صوم شهر رمضان من قبل الشارع ابتداء وههنا فى القضاء من قبله بعد التعيين الحاصل بالشروع بنيته فقد زيد فيه قيد التعيين وقد علمت ان الشافعية تسمى هذا القسم من القلب قسما من الاقسام التى قدمناها عن صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال ومثلوا لها بالامثلة التى قدمناها ايضاً . واعلم ان صاحب الكشف قال ان هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضاً لتمثيل الانقسام فقط لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير وعدم قولهم بالاخالة وهى المرادة هنا بالطردية وليس المراد الطردية المردودة اتفاقاً كما قدمنا ان الحنفية يعبرون عن الشافعية القائلين بالاخالة باهل الطرد وقال الحنفية أيضاً ان العلة قد تقلب بوجه آخر غير ما تقدم وهو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه وذلك كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول الحنفية فيستوى النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لان الصوم عبادة تلزم بالنذر اجماعاً وقد ثبتت المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المفارقة عكساً لان حاصله عكس حكم الاصل فى الفرع فان الحكم فى الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفى الصوم الوجوب وهو فى نفسه قياس العكس لان حاصله ان الصوم يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع . قال الامام فخر الاسلام العكس نوعان : نوع يصلح للترجيح وصحيح فى نفسه ومثل بهذا القياس وهو قولنا الصوم يلزم بالنذر الى آخره وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتأثير نقيضه فى نقيض الحكم فى اصل كالوضوء

ونوع آخر حكم بفساده ومثل له بالمثال الاول وهو قول الحنفية فيستوى النذر والشروع الى آخره وحاصله انه يرجع الى اثبات مطلق المساواة بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم أحدهما على الآخر وعلى كل حال قد اختلفوا فى قلب العلة بهذا الوجه هل يقبل فقال الاكثر ومنهم ابو اسحق الشيرازى وفخر الدين الرازى يقبل وهو مختار صاحب مسلم الثبوت وقيل لا يقبل وعليه القاضى ابو بكر والامام فخر الاسلام واختاره ابن الهمام واستدل صاحب المسلم لما اختاره بان المعترض جعل وصف المستدل شاهدا لما يستلزم نقيض مطلوبه وهو الاستواء وهذا متوجه ويقال عليه ان المستدل انما ادعى وصفه علة لحكم فى محل ولم يدع انه علة للمساواة فى محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساواة فى بعض الوجوه وهى المساواة في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل فالمساواة ليست ثابتة من هذا القلب بل لا بد لاثباتها من أمر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدى والذى هو مقصود بالذات وهو الحكم الذى جعل المستدل وصفه علة له غير معدى فلا وجه لقبوله . وأما القسم الثانى من المعارضة المعارضة الخالصة عن المناقضة فلا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى ، والعلة حينئذ اما ان الحكم يوجب حكما منافيا لحكم المستدل كقول الشافعى مسح الرأس ركن فيثلث كالغسل فيقول الحنفى مسح الرأس مسح فلا يثلث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لايثلث وهو نقيض حكم المستدل واما ان يوجب أخص من النقيض كقول الحنفى فى صغيرة بلا اب ولا جد صغيرة فيولى عليها كذات الاب يولى عليها فيقول الخصم المخالف الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها فى النكاح كالمال فانه لا يلى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الاخ على الصغيرة وهى أخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا واما ان يوجب مايستلزم النقيض كقول أبى حنيفة في امرأة نعى لها خبر موت زوجها فتزوجت فجاءت باولاد ثم جاء الزوج حيا فالاولاد للاول عند أبي حنيفة وللثانى عند الصاحبين والائمة الثلاثة . الزوج المنعي

بقاء الخلاف [1] مثاله فى النفى أن نقول التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص . فيقولون مسلم ولكن لا يمنعه عن غيره . ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل. وفى الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه فيجب الزكاة فيه كالابل . فنقول مسلم فى زكاة التجارة » أقول الطريق الخامس من مبطلات العلية القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه [2] وذلك

صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد الذى تبين فساده بعود المنفى حيا فيقول المخالف الموافق لمذهب الصاحبين والائمة الثلاثة صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به وان كان فراشه فاسدا فالحكم اللازم من هذه المعارضة نسبة الولد للثانى وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه للاجماع على ان النسب ليس منهما بل من أحدهما فاذا ثبت من أحدهما انتفى من الآخر وهذا المثال فرضى والا فقول الامام مبنى على عموم نص الولد للفراش لا على هذا القياس

(١) قال المصنف « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف الخ » أقول قوله بالموجب هو بالفتح ما يقتضيه الدليل وبالكسر الدليل والمراد هنا الاول أى تسليم موجب الدليل ومقتضاه مع بقاء النزاع ، ويعبر عنه فى غير فن الاصول بعدم تامية التقريب ، ويعبر عنه فى علم المعانى بتلقى المخاطب بغير ما يترقب فقط وقد استشهدوا له بقوله تعالى « ولله العزة ولرسوله » فى جواب « ليخرجن الاعز منها الاذل » فانه سلم قولهم ذلك مع بقاء النزاع فيمن هو الاعز ومن هو الاذل وانما كان هذا شاهدا لا دليلا لان الواقع من المنافقين ليس استدلالا انما هو مجرد اخبار فلا يكون فى الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع بل هو تسليم للخبر وانما فيه القول بالموجب على اصطلاح اهل المعانى كما هو واضح

(٢) قال الاسنوى : « اى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم امقتضى الى آخره » أقول فسر القول بالموجب بما ذكر ليرتب عليه ما يأتى من ن هذا الحد اولى مما فى المحصول كما سيأتى وذلك لان حاصل القول بالموجب منع

بان يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه [1] وهذا الحد أولى من قول المحصول انه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف [2] لخروج القول بالموجب الذى يقع فى غير القياس وكأنه أراد تعريف مايقع فى القياس خاصة لان الكلام فى مبطلات العلية. والقول بالموجب قسمان [3] أحدهما ان يقع فى النفى وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفى الحكم واللازم من دليله كون شيء معين

استلزام الدليل للمدعى حقيقة وهذا النحو من الاعتراض لايختص بالقياس ولا بالطردية من العلل خلافا لبعض الحنفية الذين خصوه بالقياس وبالعلل المستنبطة الغير المجمع عليها والكلام فيه يعرف بمقايسة مامر فى النقض لانه اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم

(١) قال الاسنوى : « وذلك بان يتخيل ان ما ذكر من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها الى آخره » اشار الى ان ما قلنا من انه منع استلزام الدليل للمدعي حقيقة وانما هو استلزام متخيل فقط

(٢) قال الاسنوى : « وهذا الحد اولى من قول المحصول الى آخره » لعل الامام موافق لما عليه بعض الحنفية كما قدمناه . وعلى كل حال يرد عليه ماورد عليهم من انه لايختص بالقياس ولا بالعلل الطردية بل هو عام فى كل ذلك

(٣) قال الاسنوي « والقول بالموجب قسمان» أقول قال البدخشي والمشهور أنه ثلاثة أقسام : الاول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع أو ملزومه ولا يكون كذلك كما يقال فى مسئلة المثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا مما يستلزمه . الثانى ان يقام الدليل على ابطال مايتوهم انه مأخذ الحكم ويبين مذهبه فى المسئلة ويقول لايلزم من ابطاله ابطال مذهبى فانه ليس مأخذى مثل أن يقال فى المسئلة المتقدمة التفاوت فى الوسيلة لايمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقال لايلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعا من وجوب القصاص ابطال انتفاء

غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه مأخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعى فى القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت فى المتوسل اليه يعنى أن المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل اليـه وهو التفاوت فى المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت فى الوسيلة لايمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه

وجوبه لانه وحده ليس مأخذى فى المنع . ثم قال والثالث أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول فى الوضوء كل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء ثبت قربة فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية فى الوضوء وهذا اذا سكت عن الصغرى وأما اذا ذكرت فلا يرد الا المنع لكون الوضوء قربة وهو ليس قولا بالموجب اه ومثله في حاشية العطار على جمع الجوامع. وأقول ان صاحب جمع الجوامع لم يصرح بكون القول بالموجب أقساما ثلاثة ولا بعدمه بل بعد ان عرفه بأنه تسليم الدليل مع بقاء النزاع مثل بما مثل به البدخشى والعطار فمنهم من جعل هذه الامثلة اشارة الى تعدد الانواع كالعطار ولذلك كتب على قول الجلال تفسيراً لقول المصنف ليس هذا مأخذى من منافاة القتل بالمثقل فقال فسر به قول المصنف هـذا لجعله راجعا للمثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت فى الوسيلة ليرجع الى المثال الثانى لكان أقرب وموافقا لكلام غيره اه زكريا اه ولكن شيخنا فى تقريره كتب على قول الجلال المذكور فقال الظاهر انه انما أرجع هذا للاول لان قول المستدل فلا ينافى القصاص كالاحراق الخ حيث كان تعريضا بالمعترض فانما ذكر ما استند اليه والا فلا وجه لاستنتاجه وحينئذ فلا فرق بين المثالين . فهذا من الشارح اشارة الى ان المصنف لم يرض التفرقة التى ذكروها ولذا لم يجعله أقساما ثلاثة كما صنعه ابن الحاجب بل جعله قسما واحداً وهو أن يظهر عـدم استلزام الدليل لمحل النزاع كما اقتصر على ذلك الشارح فى التصوير ويدل عليه أيضاً قول المصنف فيقال مسلم ولـكن لايلزم الخ اذ لو كان استنتاجا لما يتوهم انه مأخذ الخصم وهو بمنعه لم يقل مسلم ولـكن الخ بل هو

أمر موجود فى المثقل غير التفاوت وانه لا يلزم من ابطال هـذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه[1] بان الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان

ناف لاستلزام الدليل لمحل النزاع كما هو صريح المصنف فيكون من القسم الاول فتأمل لعلك تقف على أحسن منه . واعلم ان جواب القسم الاول هو بيان ان ما لزم من الدليل هو محل النزاع وجواب الثانى ان الحذف مع العلم بالمحذوف جائز والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والمجموع هو الدليل اه ولاشك ان قول صاحب جمع الجوامع كما يقال فى القصاص قتل بما يقتل غالبا ثم قوله ثانيا وكما يقال التفاوت فى الوسيلة ظاهر فى أن ما ذكره مثالان لقسم واحـد هو قسم النفى والاسنوى اقتصر فى التمثيل لهذا القسم بالمثال الثانى فى كلام صاحب جمع الجوامع وفي مسلم الثبوت صرح بأنه ثلاثة أنواع كالبدخشي وهى مسئلة ليست ذات أهمية فى جوهر الـكلام

(١) قال الاسنوى ثم ان الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه ثم الجدليون متفقون على انه لابد فيـه من انقطاع المستدل أو السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخـذه بالنقل مثلا أو ان المحذوفة ما هى وهى معلومة ومنتجة انقطع المعترض لانه لايمكنه حينئذ ان يسلم الموجب ويناقش فى المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب فى الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم أنه ينقطع المعترض عن النحو الذى اعترض به من القول بالموجب والا فـكيف يدعى عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفى التحرير وكذا الثاني مستبعد أيضاً فالمعترض ان يقـول مأخذى غير ما ذكرت فانه يمكن خفاؤه على المستدل الا أن يقال فحينئذ انقطع المستدل بظهور ان ما زعمه مأخذاً غيره والا استطاع أن يقول مأخذى غيره وانقطع المعترض لانه لم يبق فى يده شىء يعترض به ومما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يستبين انه لايانجيء أهل الطرد الى القول بالتـأثير كما زعم

قائم فى صورة القتل بالمثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت فى الوسيلة بالاصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً اي حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور أولا ليس هو دليلا تاماً بل جزء من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر[1] ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك . القسم الثاني أن يقع فى الاثبات

بعض الحنفية زاعمين انه لما بقى النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئاً فلابد من القول بالتأثير فان الاجوبة المذكورة غنية عن ثبوت التأثير فلا الجاء اليه فافهم اه ملخصا

(١) قال الاسنوى « هكذا قال الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر » أقول وجه النظر يعلم مما نقلناه عن مسلم الثبوت وشرحه ومثله مختصراً فى البدخشى وأيضاً قد صرحوا بأن الاعتراضات اما من جنس واحد أو نوع واحد بأن يكون كل منعا أو معارضة أو نقضا فيجوز تمدده اتفاقاً بين النظار أو من أجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تمدده أهل سمرقند لازوم الخبط فى المباحثة والغصب فان المانع بالنقض أو المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد من الاعتراضات بقطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وتمدد الدليل جائز فكذا تمدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب فى بحث واحد بل انما يلزم تمدد المباحث فى ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين واذا جاز التمدد فمنع أكثر النظار تمدد الانظار المترتبة طبعاً بأن يكون بحث فى مقدمة والآخر فى أخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلة لان الجزء الثانى من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو أى الثانى متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضى لا اعتقادي حتى لا يقدر على الاعتراض عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع أصل المستدل ثم ما يتعلق بالعلية فيقال لو سلم الاصل فالعلية منقوضة ثم ماهو متعلق بالفرع فيقال لو سلم العلة فيمنع وجودها فى الفرع مثلا وانما يترتب هكذا لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه يتكلم على الفرع بعد التكلم على الاصل والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلة فلا يحسن المنع بعده ومع هذا لو فعل جاز لان التسليم

وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم فى الفرع واللازم من دليله ثبوته فى

فرضى فافهم كذا يؤخذ من المسلم وشرحه ولاشك أن القول بالموجب هو اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم وليس الغرض من المناظرة الا اظهار الحق فمتى لم تخرج عن موضوع البحث فله أن يعترض كما شاء أو يستدل كما شاء ما دام لم يخرج عن موضع العلية فى البحث فان كان فيما يتعلق بالاصل استمر البحث فيه حتى يعجز أحدهما وهكذا باقيها وقد اختلف فيما لو قال المعترض ليس هذا مأخذى هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذاً أم لا فقيل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه قد يصدق فى ذلك لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه اه وفى جمع الجوامع والمختار تصديق المعترض فى قوله للمستدل ليس هذا الذى نفيته باستدلالك تعريضاً بى من منافاة القتل بالمثقل للقصاص مأخذى فى نفي القصاص به لان عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لايصدق الا ببيان مأخذ آخر لانه قد يعاند بما قاله اه موضحا من شرحه للجلال كما انه اذا بين المعترض مأخذا يصدق فى بيان المأخذ وان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك لانه أعرف بمذهبه فيقبل قوله على ان البيان على من ادعى والمعترض ليس مدعيا فيكفيه المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع استلزام الدليل المدعى اه موضحا من مسلم الثبوت وشرحه . والحاصل ان الانتقال ينحصر فى أربعة مواضع لانه اما فى العلة فقط وهو على قسمين لانه اما أن يكون الانتقال لانكسار علية العلة وهو القسم الاول من المواضع الاربعة وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثبات وصف العلة بدليل آخر واما أن يكون الانتقال لاثبات الحكم وهو الثاني من المواضع الاربعة وهذا القسم يكون فى فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير وان لم يكن الانتقال لاثبات العلة فى الاول أو لاثبات الحكم فى الثانى كان حشواً لايقبل واما أن يكون فى الحكم فقط ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان حشواً لايقبل واما فى العلة والحكم معا وهذان هما الثالث

صورة ما من الجنس[1] كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو فى زكاة العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه

قال « السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع مانعاً والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا[2] » أقول

والرابع وهما يكونان فى القول بموجب الدليل لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على الدليل وادعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مراد المجيب لينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بدليله الاول ان أمكن أو بدليل آخر ان لم يمكن ذلك كذا يؤخذ من التوضيح وحواشى التلويح ومن هذا تعلم ان ما قاله الامام فى المحصول خلاف الصحيح لان الغرض اثبات الحق كما قلناه

(١) قال المصنف « وفى الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه الى آخره » قال الاسنوي « القسم الثاني أن يقع فى الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل الى آخره » أقول حاصله أن المستدل اذا أثبت الحكم في الفرع بدليل فيقول له المعترض ان اللازم من دليلك هو ثبوت الحكم في صورة ما من صور الجنس لافى صورتك كما فى المثال الذى ذكره الاسنوى فان المستدل ذكر علة لوجوب الزكاة فى الخيل هى كون الخيل حيوانا يسابق عليه كما أن الابل حيوان كذلك فيقول المعترض علتك هذه تقتضى وجوب مطلق الزكاة فى الجملة وهو مسلم في وجوب زكاة التجارة لانا متفقون على أن مال التجارة خيلا وغيرها تجب فيه الزكاة والخلاف انما هو في زكاة العين وان لم تكن للتجارة ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع أنواعه فلا يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكره الفنرى كما في البدخشي وبه يزداد كلام الاسنوى وضوحاً والمثال الذى مثل به الاسنوى وغيره فرضى لان الصحيح عدم وجوب زكاة في عين الخيل عند الحنفية وثانياً لان القائل بالوجوب بناه على نص ذكره فراجع الفروع لتعلم ماهو الواقع في ذلك

(٢) قال المصنف « السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع

الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان :الاول ان

مانعا والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين الى آخره » أقول اعلم انه وقع نزاع كبير بين ابن السمعاني وامام الحرمين في أن المقصود بالفرق ماهو فقال ابن السمعاني معارضة في الاصـل بابداء علة أخرى للحكم هى مجموع ماعلل به المستدل والخصوصية أو في الفرع بابداء معنى يؤثر فيه خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الذى أبداه المستدل وذلك بان يقيسه المعترض على أصـل آخر لمعنى فيـه موجود في ذلك الاصل وذلك المعنى هو المانع من مجىء الحكم بالقياس على الاصل الذي للمستدل وحينئذ فيأتى فى القسم الاول مافى المعارضة فى الاصل وهو انها لاتؤثر بناء على جواز التعليل بعلتين وتؤثر بناء على عدمه أو تؤثر مطلقا أما على عدمه فظاهر لان ما أبداه كل منهما صالح للعلية وأما عليه فلان حاصلها انه لم يعلل المستدل بهـذه العلة ولم لايجوز أن تكون العلة فى الاصل هي العلة الاخرى لابد من مرجح ويأتي في القسم الثاني ماتقدم من أن النقض وهو تخلف الحكم عن العلة هل يؤثر اذا كان التخلف لمانع تقدم عن الشافعى التأثير واختاره في جمع الجوامع وعن غيرهما عدمه وهو مذهب الحنفية واختاره المصنف وقد علمت أن الخلاف فى ذلك لفظى وقال امام الحرمين هو وان كان يرجع الى المعارضة فيها لـكن ليس المقصود به الاتيان بمعارضتين على الطرد والعكس بل ينتظم من المعارضتين مايشفع بمفارقة الفرع للاصل. وحاصله أن المعترض يعترف بالجمع الذي أبداه فى الجامع لـكنه يقول اذا افترقا فى وجه خاص كان الحـكم بافتراقهما اوقع من الحـكم باجتماعهما فِي الوصف لانه اذا جعل العلة فى الاصل أو الفرع مجموع المشترك والمختص كان أشد اخالة للحكم مما لوجعل العلة هو المشترك فكانه يقول لم لم تجعل العلة فيحكم كل محل ما اختص به مع انه أشد اخالة مما لوجعلت العلة فى كل محل هو الامر المشترك ولاشك أن هذا معني يزيد على سؤال المعارضة لانها مجرد ابداء علة أخرى لايتعرض فيها لـكونها أشد مناسبة للحكم مما أبداه المعلل ولما لم يفهم ابن السمعانى مراد الامام عرض به تعريضاً فاحشا حتى قال من قال تلك المقالة اعلمنا ان الفقه

يس من بابه ولا من شأنه فرحمة الله على الجميع . واعلم ان للمعارضة معنيين
حدهما ابداء علة تؤثر نقيض حكم المعلل وليس مرادا هنا ثانيهما ابداء علة
أخرى تؤثر الحكم بعينه ويكون المراد السؤال عن الترجيح وهو المراد
بما يرجع اليه سؤال المعارضة وقد عرفت ان المراد بالرجوع اليه انه من
ضرورته لا أن المراد هوالمعارضة نبه عليه الامام رحمه الله فيما نقله عنه صاحب
جمع الجوامع فى شرح المختصر وقد قال فى جمع الجوامع وشرحه ومنها الفرق
وهو راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع وقيل اليهما أى الى المعارضتين
فى الاصل والفرع معا لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل تجعل شرطاً
للحكم بأن تجعل من علته أو ابداء خصوصية فى الفرع تجعل مانعة من الحكم
وعلى الثانى ابداء الخصوصيتين معا مثاله على الاول بشقيه ان يقول الشافعى النية
فى الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفى بأن العلة فى
الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفى يقاد المسلم بالذمى كغيرالمسلم بجامع القتل
العمد العدوان فيعترض الشافعي بان الاسلام فى الفرع مانع من القود ثم قال
والصحيح انه قادح وان قيل انه سؤالان بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر في
جمع المستدل وقيل لايؤثر فيه وقيل لايؤثر على القول بأنه سؤالان لان جمع
الاسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع
كون المبدل فى الاصل جزأ من العلة وفى الفرع مانعا من الحكم اه والقول
بأن الفرق يرجع الى معارضتين في الاصل والفرع معا هو ظاهر كلام الامام
وحاصله ان الفرق لايكون الا بمجموع المعارضتين وهذا انما يقرب من الصحة ان
كان معنى المعارضة فى الفرع انتفاء خصوصية الاصل فيه ومعنى المعارضة فى
الاصل انتفاء خصوصية الفرع فيه لان كلا من الامرين لازم للآخر حينئذ وان لم
يتعرض للانتفاء عن الفرع فى الاول وعن الاصل فى الثانى وأما اذا كانت المعارضة
فى الفرع معناها ابداء مانع أى وصف يقتضي نقيض الحكم ومعناها فى الاصل
ابداء شرط فيه فلا يكون هذا القول قريباً من الصحة لانه لايلزم من ابداء شرط

الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ماخرج منهما والجامع هو

فى الاصل التعرض لابداء مانع فى الفرع وعكسه بناء على ان انتفاء الشرط فى الفرع ليس مانعا وانتفاء المانع فى الاصل ليس شرطا واليه ميل كلام الجلال لكن اذا قلنا ان انتفاء الشرط مانع وانتفاء المانع شرط كما هو الواقع كان الخلاف لفظيا بين القولين لان القائل بان الفرق راجع الى المعارضة في الاصل أوالفرع بنى كلامه على ماصرح به المعترض ومن قال انه مجموع المعارضتين بنى كلامه على أن كلا من المعارضتين يستلزم الاخرى ولكل وجهة فلا خلاف . وعلى كل حال فقول المصنف هنا والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين : والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا لا ينافى ما قاله فى جمع الجوامع ان الفرق بين سؤال الفرق وبين المعارضة التى ليست فرقا هو ان الفرق هو معارضة خاصة فالمعارضة فى الاصل خاصة هو ان يجعل خصوصيته شرطا فى العلة وهى لا توجد فى الفرع فالمعترض يقول ان العلة هى مجموع الوصف الذى أبداه المستدل وخصوصية الاصل طبعا لاتوجد فى الفرع والمعارضة في الفرع هى ان يجعل خصوصيته مانعا من وجود الحكم فيه وهذا المانع طبعا علة أخرى تقتضى نقيض الحكم الذى رتبه المستدل على علته فكان من جهة ان المعترض أبدى علة غير علة المستدل فى كل من الاصل والفرع كان الفرق راجعا الى المعارضة ومن جهة ان الحكم تخلف فى الفرع عن العلة التى ذكرها المستدل لوجود المانع كان هذا نقضا وهذا خاص بالمعارضة فى الفرع وأما المعارضة فى الاصل فتخلف الحكم فى الفرع فهو لعدم العلة لان العلة مجموع الوصف وخصوصية الاصل فهى مركبة من الامرين وهذا المجموع غير موجود فى الفرع فلذلك كانت المعارضة فى الاصل مبنية على جواز التعليل بعلتين فمن منع قال بالقدح ومن أجاز قال بعدم القدح وان المعارضة فى الفرع فيجوز ان تنبنى على ذلك لكن لما كان المعترض لم ينكر وجود وصف المعلل فى الفرع وانما أبدي مانعا انتفاؤه جزء من العلة كان الاقرب ان يرجع الى النقض فمن أجازه لمانع ولم يجعله قادحا قال هنا كذلك ومن جعله قادحا قال هنا

خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية التي فى الاصل وهى

كذلك فخذ هذا التحقيق . ولا تسأم. وهذا الذى قلنا جميعه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فقالوا المعارضة فى الاصل ومعناها ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتأثير اولايكون مستقلا بالتأثير بل جزأ لكن بحيث لايوجد فى الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونها مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة فى الاصل والفرع فالشافعية قالوا تقبل وتكون قادحا والحنفية قالوا لا تقبل ولا تكون قادحا قال الحنفية استدلالا على مذهبهم المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والا لكان هو الاعتراض لا هذا فلو لم يستقل وصفه بالعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعله ممانعة بوصف المستدل ان صحت الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى شيء فى اليد يعترض به وحينئذ لا تنافى بين وصف المستدل ووصف المعترض لانه ان لم يثبته بدليل فظاهر أنه لاتنافى بينهما لان غير الثابت لاينافى الثابت وان أثبته بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلاهما علتان فلا تنافى مثلا اذا استدل الشافعى على عدم صحة عتق عبد الرهن فقال اعتاق عبد الرهن تصرف لاقى حق المرتهن فبطل كبيعه فقال الحنفى جوابا عن ذلك ان العلة فى الاصل وهو البيع كونه تصرفا يحتمل الرفع وهو غير موجود فى الفرع لم يقبل منه لانه لاينافى كون العلة ما ادعاه الشافعى من انه تصرف لاقى حق المرتهن وهو موجود فى الاصل وهو البيع فيلزم الحكم الذى رتبه الشافعى على علته ولا يفيد الفرق شيئا لكن لو قال على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل البطلان منعناه فان بيع الراهن الرهن ليس باطلا بل موقوف على قضاء الدين او اجازة المرتهن او سلمت ان حكم الاصل هو التوقف كما ذكرنا فهذا الحكم غير حكمك فى الفرع فانك لاتثبت فيه توقف العتق بل تقول بالبطلان فقد اختلف حكم الاصل والفرع ففات شرط القياس فهذا النحو من القول يقبل واستدل الآخرون بانه لما احتمل وصف المعلل بما ابداه المعترض الاستقلال وعدمه فدعواه الاستقلال تحكم فلم يثبت فصحت المعارضة بابداء وصف آخر زائد على وصف

خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء[1] لا مطلق خروجها . الثاني

المستدل وأجاب الحنفية بان المفروض ان المعلل أثبت استقلال وصف العلة فلا احتمال لعدمه وان كان المعترض يدعي ان المستدل لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالاعتراض يكون بهذا أي منع العلية لا الفرق وبهذا تعلم ان الخلاف انما هو في طريق الاعتراض ولهذا قال في التنقيح وشرحه ومنه الفرق قيل هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي لانه اذا اثبت علية المشترك لايضره الفارق ولكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لايقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى . يقبل ثم ساق ماذكرناه من المثال وبين فيه ما بيناه من حالتي القبول اذا اورد المعترض اعتراضه على طريق الممانعة وعدم القبول اذا اورده على سبيل الفرق والمعارضة وهذا كما قال نزاع جدلي لايعول عليه الاصولي فان الفرق سواء كان معارضة في الاصل أو الفرع او مجموع المعارضتين فهو ممانعة لان المعترض متى جعل خصوصية الاصل جزءاً من العلة فقد منع وجودها في الفرع وهذا منع لوجود الحكم في الفرع لمنع وجود علته فيه وان جعل خصوصية الفرع مانعا من وجود الحكم في الفرع فقد جعل انتفاءه جزءا من علة الاصل وهو غير موجود في الفرع وهذا غير ماقدمناه في النقض سابقا من ان من نظر الى عدم وجود العلة في الفرع قال ان عدم الحكم في الفرع راجع الى عدم وجود العلة فيه ومن نظر الى وجود المانع في الفرع ولم يعتبر انتفاءه جزءاً من علة الاصل قال ان عدم الحكم في الفرع للمانع لا لانتفاء العلة وقد تقدم ان الخلاف في ذلك لفظي فالخلاف أيضا هنا بين الحنفية والشافعية في ان المعارضة التي هي فرق تقبل أو لا تقبل لفظي

(١) قال الاسنوي « فيقول المعترض الفرق بينهما الخصوصية التي هي في الاصل الى آخره » أقول هذا وان اورده الشافعي على انه فرق ومفارقة لكن تضمن منع كون المشترك وهو مطلق الخارج النجس من البدن ناقضا فهو يقبل بهذا الاعتبار ودعوى انه غير مقبول لانه اورده بصورة فرق مجرد نزاع جدلي

أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمى قياساً على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان . فيقول المعترض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه . قوله « والاول » يعنى أن الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الاصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعترض ويقدح فى العلية أم لا[1] فيه خلاف ينبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لان الحكم فى الاصل اذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعينه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من

فهو مقبول وجواب الحنفى عنه باثبات ان القدر المشترك علة وابطال ان الخصوصية جزء منها وهذه المعارضة مقبولة على المختار اتفاقا لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ماصح من قبل المعترض الا المعارضة الى آخر ماقدمناه ولا شك ان هذا بعينه يجرى فى المعارضة فى الاصل لان المعترض جعل خصوصية الاصل شرطاً فى العلة فهو مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للناظر باستدلاله الا بدفعه لان خصوصية الاصل التى هى شرط فى العلية أو جزء من العلة قد انتفت فى الفرع ، وانتفاء الشرط كما تقدم ما هو فى الحقيقة الا مانع فلا فرق بينهما فى القبول . وبذلك تعلم ان للحنفى أن يجيب عن هذا بابطال ان خصوصية الفرع مانع واثبات ان القدر المشترك هو العلة وبكل قد بطل ماكان للمعترض أن يعترض به الا المعارضة كما قدمنا ان الدليل المعارض الذى أقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من رجح بكثرة الادلة

(١) قال الاسنوى « قوله والاول يعنى ان الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعيين الاصل علة الى آخره » أقول قد قدمنا لك مايتعلق بجواز التعليل بعلتين وعدمه وان الخلاف لفظى وان من البعيد جدا مايقولون بان الحق هو الجواز

التعليل الاول اذ لا يلزم منـه الا التعليل بعلتين والفرض جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان تعين الاصل غير موجود فى الفرع والحكم مضاف اليه أعنى الى التعين فلا يكون أيضاً مضافاً الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين . وأما الثانى وهو الفرق بتعين الفرع [1] فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحاً فى كون الوصف علة لان الوصف الذى جعله المستدل علة اذا وجد فى الفرع ولم يترتب الحـكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحاً يقول ان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لان تخلف الحـكم عنه انما هو لمانع. هـذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده فى المستنبطة دون المنصوصة [2] لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح [3] * واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقاً فى دفع كلام المستدل [4] وبيانه أن الشافعى فى مثالنا

ويريدون اجتماع علتين تامتين كل منهما مستكملة للشروط وارتفـاع الموانع فتذكر ذلك لتعرف حقيقة الخلاف هنا أيضا فان مبنى ما هنا على ما هناك

(١) قال الاسنوى « وهو الفرق بتعين الفرع الى آخره » أقول قد بينا أيضـا لك مايتعلق بكون النقض قادحا أو غـير قادح وبينا أيضا ان الخلاف فى هذا لفظى ، فتذكره لتعـلم حقيقة الخلاف ، هنا فان ماهنا مبنى على ماهناك

(٢) قال الاسنوى « وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر في المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول وقدمنا لك ان صاحب جمع الجوامع نقل عكس هذا من الامام الرازى ومع ذلك فقد تبين لك ان الخلاف لفظى فى جميع الاقوال فالامر أصبح سهلا

(٣) قال الاسنوى « وان الفرق بتعين الفرع لايؤثر مطلقا الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال فى ذلك

(٤) قال الاسنوى « واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين

لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلماً فان قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهى القتل العمد العدوان فانها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعى المعترض وان

صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقا الى آخره » أقول قد علمت ان كلا من الفرق الاول والثانى معارضة تضمنت تخلف الحكم في الفرع غير ان الاول لانتفاء الشرط الذي هو مانع أيضا والثانى لوجود مانع الذى هو انتفاء شرط فكل تضمن تخلف الحكم عن العلة في الفرع لعدم تمامها أى لانتفاء شرط الذى هو مانع أيضا أو لوجود مانع الذى هو انتفاء شرط بلا فرق بين الفرق الاول والثاني من حيث أن كلا منهما معارضة وممانعة فى وجود العلة أما في الاصل او في الفرع وحاصل ذلك كما قال العضد ان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لاتوجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع من الشيء فى قوة المقتضى لنقيضه ليكون المانع فى الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذى اثبته وهذا معنى المعارضة فى الفرع اه ومثله فى حواشي الكمال بن أبي شريف على شرح الجلال على جمع الجوامع . وأما قول الاسنوى بل يؤثر مطلقا ان أراد انه يؤثر فى نقيض الحكم مطلقا سواء قلنا ان النقض لمانع قادح أو غير قادح فغير مسلم لانه غير مؤثر فى علة الاصل اتفاقا والخلاف بعد ذلك فى كون تخلف الحكم يضاف الى وجود المانع لا لانتفاء العلة كما يقول من يقول انه غير قادح أو لانتفاء العلة لان انتفاء المانع جزء منها كما يقول من يقول انه قادح وانتفاء الحكم فى الفرع متفق عليه فاذا لاخلاف فى وجود الحكم في الاصل ولا خلاف في انتفاء الحكم فى الفرع واذا وقع خلاف فى وجود الحكم فى الفرع وعدم وجوده فليس من هذه الجهة وانما من جهة ان المستدل يمنع وجود المانع في الفرع فلذلك يقول بثبوت الحكم فيه والآخر يثبت المانع فيقول بعدم وجود الحكم فيه وبناء على هذا نقول ان قول الاسنوى فان قلنا أن النقض قادح في العلة فقد فسد دليل المستدل لفساد علته الخ ان كان مراده فسد دليله بما ذكر

قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الفرض ان ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي أيضا مقصوده وهو عدم ايجاب القصاص فثبت أن بناءه عليه فاسد . ولذلك لم يتعرض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا . نعم أطلق الامام أن قبول الفرق مبنى على تعليل الحكم

بمعنى انه غير مؤثر في الاصل فغير مسلم لانه باتفاق انه علة في الاصل والحكم مترتب عليه لان الفرض ان المانع في الفرع فقط وأما الاصل فلا مانع فيه وان أراد بفساد الدليل فساده في الفرع لفساد العلة لفقد جزء منها وهو انتفاء المانع بناء على ان المراد العلة التامة المستجمعة لوجود الشروط وارتفاع الموانع فهو مسلم وقوله فيحصل مقصود الشافعى مسلم ايضا ان سلم الحنفى مايقوله من وجود المانع . وأما ان منع ان خصوصية الفرع مانع وأثبت ان العلة هي القدر المشترك بين الاصل والفرع فلا يحصل مقصود الشافعى . وهذا حاصل فى كل نقض لافي هذا النقض الحاصل بالفرق فى الفرع فقط فلا يمنع بناء ان النقض هنا قادح على ان النقض العام قادح أيضا كما ان قوله وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع مانع ان كان مراده بقوله غير قادح أن العلة موجودة تامة يترتب عليها مقتضاها كما هو مقتضى قوله كانت العلة صحيحة فغير مسلم لان معنى كون النقض غير قادح فى العلة ان الوصف الباعث المؤثر نفسه موجود فى الفرع بقطع النظر عن جملة مايترتب عليه المقتضي من انتفاء الموانع ووجود الشرائط وقوله بعد ذلك : ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع وحينئذ فيحصل مقصود الشافعى ايضا مسلم اذا سلم الخصم ذلك للشافعى واما اذا اثبت ما ذكرنا فلا يحصل مقصود الشافعى وتزول مقارنة المانع من ترتب الحكم المقصود للمستدل وبناء على ذلك تبين ان بناء هذا على النقض بمعنى التخلف لمانع صحيح لا فاسد وان القول بان بناءه عليه فاسد هو الفاسد لان كل ما قاله هنا يجرى فى الاعتراض بالنقض بمعنى تخلف الحكم لمانع وهل ما هنا الاجزئى من جزئيات مطلق النقض فكيف يخالفه فى شيء من احكامه ولا تنس ما قدمناه لك من اذا الخلاف لفظى

الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل لم يرد عليه شيء [1]

(١) قال الاسنوى « نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبنى على تعليل الحكم الواحد بعلتين الخ » اقول قد علمت انه معارضة فى الاصل أو فى الفرع أو فيهما وبهذا الاعتبار ترجع مطلقا الى التعليل بعلتين لكن المختار ان هذا فى المعارضة التى لا تتضمن مناقضة واما المعارضة التى تتضمن مناقضة فلكونها راجعة الى الممانعة كانت مقبولة اتفاقا والذى منعها انما منع ايرادها على وجه المعارضة كما قدمناه . ولنذكر بعض الاسئلة التى ترد على القياس مما ذكره كثير من الاصوليين وتركه المصنف وشارحه الاسنوى فنقول منها فساد الاعتبار وهو كون القياس مخالفا للنص أو الاجماع وادرجه فى الكشف ناقلا عن بعض الكتب الاصولية فى فساد الوضع وجعله احد نوعيه وقد فسره صاحب جمع الجوامع وشرحه بأن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو اجماعا ثم قالا وهو اعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه اه فاشارا الى أن فساد الاعتبار لا يختص بالقياس . وجوابه الطعن فى السند ان كان النص أو الاجماع مرويا بطريق الآحاد أو بمنع دلالته على ما يخالف القياس أو بانه مؤول أو مخصص بدليله أو بترجيحه بطريق الترجيح التى تجعله مقدما على الخبر أو بالمعارضة فانه بها يتساقطان ويبقى القياس معمولا به ولا يجب بيان المساواة الواقعية فى ابداء المعارضة لانه لا يكاد يوجد فلو أوجبناه انسد باب المعارضة الا ان المعترض ان يرجح خبره فتنتفى المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا كآحاد مع مشهور فان مراعاة هذا متيسرة وكان الصحابة يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس وان كان فى جانب أحدهما واحد وفي الآخر اكثر والحاصل ان المعتبر فى فساد الاعتبار مخالفة القياس لنص سالم عن المعارض فان عند وجود المعارض يسقط كلاهما فلا توجد المخالفة فلا يوجد فساد الاعتبار وأمثلة هذا تطلب من المطولات ومنها فساد الوضع وعرفه فى مسلم الثبوت وشرحه بانه ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم وهو أخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف فى المنافى

وان وجد ثبوت الاعتبار فى النقيض من غير وجود نص أو اجماع على ثبوت
خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد معاً
فهما يجتمعان وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع
عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص أو اجماع مخالف لحكم القياس
أو اعتبر الوصف فى نقيض الحكم فحينئذ فساد الاعتبار نوع منه فافهم اه وقد
قدمناه وقد فسره في جمع الجوامع وشرحه بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه كان يكون صالحا لضد ذلك الحكم أو نقيضه
كتلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفى وعكسه
ثم قالا ومنه أي من فساد الوضع كون الجامع فى قياس المستدل ثبت اعتباره
بنص أو اجماع فى نقيض ذلك الحكم فى ذلك القياس اه نبه بقوله « ومنه » على
ان فساد الوضع أعم من ذلك لا انه هو كما يوهمه تفسير ابن الحاجب وغيره
له به كذا قاله العطار وظاهر قول صاحب جمع الجوامع وشرحه في فساد الاعتبار
وهو أعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب
الحكم عليه انه أعم منه مطلقا ولكنه غير مراد لان قضية تعريفهما بما ذكره
صاحب جمع الجوامع ان فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه لصدقه فقط
بما ذكره صاحب جمع الجوامع وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على
الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم ولا يعارضه نص أو اجماع وقد قدمناه
وحينئذ فلا تنافى بين ماقاله فى مسلم الثبوت وجمع الجوامع من عد فساد الوضع
قسما من فساد الاعتبار وبين ما قاله صاحب الكشف من أن فساد الاعتبار نوع
من فساد الوضع لان كلا منهما باعتبار خصوصه نوع من الآخر باعتبار عمومه
كما لايخفى والحاصل ان الاعتراض بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فقط نقض
فان زاد المعترض على ذلك ان ثبوت نقيض الحكم انما هو بذلك الوصف الذى
ادعى المستدل ثبوت الحكم به كان ذلك فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد

فالمعترض به فى فساد الوضع هو ثبوت علية الوصف للنقض . وجوابه بقسميه ان يقرر كون الدليل صالحا لاعتباره في ترتيب الحكم عليه أو كون الجامع معتبرا فى ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لمانع فاذا أجاب عنه المستدل بذلك اندفع فساد الوضع وأما النقض فسؤال آخر لم يورده المعترض قال العضد فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض اه ففساد الوضع معناه فساد وضع القياس لكونه مناسبا لنقيض الحكم أو ضده كما فى القسم الاول أو لكون علته ثبت اعتبارها فى النقيض أو الضد بنص أو اجماع كما في القسم الثانى والشيء الواحد لايناسب النقيضين أو الضدين أما فساد الاعتبار فليس براجع الى وضع القياس بالمعنيين بل معناه ان مادل عليه القياس من الحكم مخالف لما دل عليه نص أو اجماع وتارة يكون معه فساد وضع وتارة لايكون ، كما أن فساد الوضع بقسميه تارة يكون معه فساد اعتبار وتارة لايكون وكذلك فساد الوضع يزيد عليه كونه باصل المستدل فهو قلب أيضا كما انه نقض وفساد وضع وانما يقدح فساد الوضع اذا بين المعترض مناسبة الوصف للنقيض أو الضد من جهة واحدة هى جهة المناسبة لاصل الحكم وأما اذا كانت من جهتين فلا يضر ولا يقدح لانه يكون ناشئا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا لحكم ومن وجه صار مناسبا لنقيضه أو ضده قال فى مسلم الثبوت : وافقنا هنا ابن الحاجب مع انه يقول بالانخرام والقول به يقتضى ان لايكون له مناسبة بنقيضين وبناء على ذلك يكون الجواب عن النقض عما قدمناه فى مبحثه والجواب عن فساد الوضع باجوبة النقض مع زيادة ماقدمناه هنا والجواب عن القلب هو بالجواب عن النقض وفساد الوضع وما قدمناه في مبحثه . ومنها القدح فى مناسبة الوصف المعلل به وفى صلاحية افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وفى انضباط الوصف المعلل به وظهوره بان ينفي كلا من

اما بسيطة أو ومركبة » أقول هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة وبيان ما يصح

الاربعة وجوابها بالبيان فان كون الوصف مناسبا للحكم شرط باتفاق الكل غاية ما فى الباب ان الشافعية ومن وافقهم يقنعون بها وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير أيضا بان يعتبر الشارع الوصف باحد الاعتبارات الاربعة السابقة والقدح فى المناسبة يكون بابداء مفسدة راجحة أو مساوية فلا يرد الا على القائل بانخرام المناسبة بذلك لا على غيره كما تقدم . وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة بان يبين المستدل رجحان مصلحته على مفسدة المعترض بخصوصها ولا يكفى بيان ذلك اجمالا خلافا لمسلم الثبوت لان حكم الاصل لابد ان يكون مشتملا على مصلحة لكن لايلزم من ذلك رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض لجواز ان يكون لتلك المصلحة غيرها فى الفرع والكلام فيه فلا يكفى فيه بيان الرجحان اجمالا بل لابد من البيان التفصيلى كما ذكرناه . وأما القدح فى صلاحية افضاء الحكم الى المقصود من شرحه كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فان التحريم يفضى الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فيعترض على ذلك بان النفس حريصة على مامنعت فيفضى كثيرا الى الفجور فيبين المستدل تلك الصلاحية بان يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لايفضى الى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فالتحريم المؤبد يسد باب الطمع فى المحرمة بالمصاهرة فيصير هذا المنع كالطبيعى بحيث تصير غير مشتهاة كالام وأما الاعتراض بكون الوصف غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه . والجواب عن ذلك ان يقال الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان فلو اعترض بان اليقين مشكك اجيب بان المعتبر مطلق اليقين فى أى فرد تحقق من الافراد المختلفة واما منضبط فى العرف كالمنفعة والمضرة فانهما وصفان منضبوطان عرفا فاذا علل باحدهما فاعترض بعدم الانضباط كان الجواب ان كل ماقضى العرف به منفعة أو مضرة كان هو المعتبر واما منضبط بمظنة ذلك

به التعليل منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت فى محل فعلة ذلك الحكم على

كالمشقة فى السفر فلو اعترض بإنها غير منضبطة قلنا انها منضبطة شرعا بمظنتها وهو السفر وبه يتعين مرتبة الحرج والمشقة فالعلة هى حرج السفر ومشقته لامطلق الحرج والمشقة فكان السفر هو مناط الترخص وكالحد وبه يتحدد حد الزجر فاذا علل بالزجر فاعترض بانه غير منضبط يجاب بانه منضبط شرعا بمظنته وهو الحد وأما الاعتراض بكون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى فانه أمر مبطن لا يعرف أصلا فاذا اعترض عليه يجاب بان الشارع عول على مظنته الظاهرة كصيغ العقود الصادرة بالطوع والاختيار والافعال الدالة على الرضى كالتعاطى فى البيع واشارات الاخرس فى العقود كلها والحنفية لم يذكروا هذه الاعتراضات لا لانها خاصة بالشافعية كما ظنه ابن الحاجب بل لانهم أدرجوا كل ذلك فى منع صلاحية الوصف للعلية . وكيف تكون هذه الاعتراضات خاصة بالشافعية مع انها متوجهة الى مناسبة الوصف للحكم وقد علمت أن ذلك شرط عند الكل وان غاية مافى الباب ان الشافعية يقنعون بالمناسبة وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير على وجه ما سبق ومنها ما يرد على حكم الاصل من الاعتراض وهذا اما ان يكون بمنع حكم الاصل والاعتراض به مقبول الا عند ابى اسحق الشيرازى فانه منعه بناء على ان مدعى المستدل انما هو ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يضره حينئذ منع حكم الاصل وهو منقوض بمنع العلة فان مثله يجرى فيها ايضاً فلا يصلح منع العلة فهو مكابرة لان من البين ان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع فى الواقع ولو ظنا لتحصيل حكم شرعى موجب للعمل وهذا لا يكون الا اذا ثبت حكم الاصل كما لا يتم الا بثبوت العلة فقول ابى اسحق لا يسمع المنع على حكم الاصل لا يسمع كيف وعلى ما قاله يلزم ان يتم الدليل مع الشك فى مقدمة منه وهى ثبوت الحكم فى الاصل وايضا يلزم ان المعترض يلتزم بتسليم ما هو كاذب عنده او مشكوك الصدق واما ان يكون الاعتراض بان يدعى المعترض حكما آخر على خلاف حكم المستدل ويريد الاستدلال عليه ابتداء فهذا قد منع قبوله اكثر الاصوليين لانه

ثلاثة أقسام وهى اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الأثمان [1] واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد

غصب لمنصب المستدل فيصير هو مستدلا وكان معترضا قال صاحب الفواتح على المسلم : ولم يظهر الى الآن وجـه امتناعه كيف وليس هـذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه لا شك فى أن تمام الدليل يتوقف على ثبوت حكم الاصل وقد ابطله المعترض باثبات منافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم هذا اولى من منعه فان المنع لا تبطل به المقدمة بل تبقى فى دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الاتمام بوجه ويظهر الحق فافهم فهو الاحرى بالقبول اه. وهو وجيـه لاننا اذا قبلنا منع حـكم الاصل الذى معناه طلب اثباته بالدليل وكفى فى قبول الاعتراض بالمنع مجرد احتمال ان يكون حكم الاصل غير ثابت فكيف لا نقبل ادعاء المعترض ان الحكم الشرعي على خلاف ما يقول المستدل مع اقامة الدليل على ذلك وظهور بطلان حكم الاصل قطعا بحيث لا يتمكن المستدل بعد ذلك من اثبات حكم الاصل ويظهر الحق ولا يرجى للمستدل اتمام الاستدلال بوجه لا شك فى ان هذا اولى بالقبول وقدمنا ان الغرض من المناظرة انما هو اظهار الحق لا المغالبة والا كانت محرمة . وفى هذا القدر كفاية فلنرجع لما قاله البيضاوى والاسنوى فنقول :

(١) قال الاسنوى « كل حكم ثبت فى محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهى اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الأثمان » أقول المراد بكونهما جوهرى الأثمان ثمنيتهما بحسب الخلقة أى كونهما مخلوقين للثمنية فان هذه الثمنية خلقة هى علة حرمة الربا فى الذهب والفضة وهـذه العلة تسمى علة قاصرة وتكون تارة مستنبطة ، وتارة منصوصة ولا خلاف فى التعليل بالقاصرة المنصوصة وانما الخلاف فى المستنبطة فذهب جمهور من الحنفية منهـم الـكرخى من المتقدمين وأبو زيد من المتأخرين وغيرهما بل حكاه فى الميزان عن مشايخ العراق وأكثر المتأخرين واختاره صاحب البديع وبعض الشافعية وأبو

﴿ تابع الحاشية ﴾

عبد الله البصرى من المتكلمين الى انه لا يعلل بها لعدم الفائدة فى اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة من ذلك في معرفة حكم الفرع والفرض انها لا تتعدى الى غير الاصل والنقض على هذا الدليل بان المنصوصة لا فائدة فيها أيضا لعدم التعدية مع جواز التعليل بها اتفاقا مدفوع بان عدم التعدية فى المنصوصة جار من قبل الشارع فيقبل بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيها بالرأى وهو يحصل بالكف عن التعليل وعن الاشتغال بالاستنباط . وجواب ابن الحاجب بان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل ففائدة العلة دلالتها على حكم الاصل ضعيف لان حكم الاصل اما منصوص عليه او مجمع عليه فهو معلوم على أكمل وجه فلا يحصل بالعلة فتلغو ولا دلالة لها بل . الحق فى الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليله لما فمعرفة الحكم لما فائدة فلا نسلم عدم الفائدة والقول بان هذه الفائدة ليست فائدة فقهية فان الفائدة الفقهية هى استخراج حكم المسكوت وهى غير موجودة في القاصرة ممنوع فان لمية الحكم الشرعى أيضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفي . وذهب الاكثر من أهل الاصول وجمهور فقهاء سمرقند الحنفية والشافعى وأصحابه والامام أحمد والباقلاني وأبو الحسين البصرى وعبد الجبار الى صحة التعليل بالقاصرة واختاره صاحب الميزان والكمال ابن الهمام واستدلوا على ذلك أولا بأن الدليل قد دل على علية الوصف القاصر لاننا لا نقول بعلية الوصف القاصر الا بعد أن يثبت ذلك بدليله ودلالة الدليل لا يمكن انكارها فوجب العمل بمقتضاه وهو علية الوصف لكن يرد على هذا ان دلالة الدليل على علية الوصف ممنوعة فان من شرط العلة ان تكون مؤثرة وكونها كذلك لا يكون بدون التعدية والفرض ان العلة قاصرة لا تعدية فيها وثانياً بأنه لو كانت العلية مشروطة بالتعدية والتعدية انما تكون بالعلية لتوقف كل على الآخر فيلزم الدور ورد هذا الدليل أيضاً بأن تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والمتوقف على العلية تعدية الحكم فلا دور على

﴿ تابع الحاشية ﴾

انا لانسلم انه يلزم مما ذكر توقف كل منهما على الآخر بل اللازم ان يكون فيهما ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر وبهذا تعلم انه لم يتم لكل واحد من الفريقين دليل على ما ادعاه على وجه ما ذكر غير ان قياس المستنبطة على المنصوصة الذي استدل به الاكثر بقى سالما وحكاية الاتفاق على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة قد صرح بها فى التحرير ومسلم الثبوت وغيرهما من كتب الاصول ولكن صاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فيها أيضاً فقال والقاصرة منعها قوم مطلقا والحنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع قال الجلال قالوا جميعاً بعدم فائدتها وحكاية القاضى أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضى عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار الى ذلك المصنف بحكاية الخلاف اه لكن نسبة المنع للحنفية قدعلمت انه ليس على اطلاقه بل منهم من اجاز ومنهم من منع كما قدمناه كما ان حكاية القاضى عبد الوهاب الخلاف فى ذلك لاتظهر اذا كانت علية القاصرة ثابتة بنص أو اجماع فانه لامعنى للخلاف حينئذ ولذلك لم يعول صاحب مسلم الثبوت على مافى جمع الجوامع بل خالفه وحكى الوفاق على جواز التعليل بالمنصوصة هذا وقد اختلف العلماء فى ان هذا الخلاف لفظى أو معنوى فذهب فريق الى انه لفظى ووجهه ان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابداء حكمة وليست قياسا فلم تكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل فلا خلاف فى المعنى لان مراد المانع من التعليل بالقاصرة منع القياس والتعدية وهذا لا يخالف فيه من اجاز التعليل بها ومراد من اجاز التعليل استخراج المناسبة وابداء الحكمة وهذا لا يمنعه المانع والقول بان اصطلاح اولئك الحنفية هو ماذكر اذا تم لم يوجد التعليل عندهم بغير قياس وقد قيل به وذهب فريق آخر كما فى التوضيح الى ان الخلاف معنوى مبنى على اشتراط التأثير فى العلة كما ذهب اليه الحنفية أو الاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية فى المستنبطة والا فلم تؤثر فى محل آخر ايضا فلم تكن علة دون الثانى لكفاية المناسبة بالرأي ولو

﴿ تابع الحاشية ﴾

فى محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلا وقال الكمال بن الهمام فى التحرير ان هذا غلط لصحة التأثير عندنا باعتبار جنس العلة فى جنس الحكم لجاز كون العين قاصرة لا توجد في غير الاصل ويكون لجنسها تأثير فى جنس الحكم فلا ينفع البناء على التأثير فيما نحن فيه واعترض عليه فى مسلم الثبوت بان مقصود صاحب التوضيح ان المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الاصل وبالقاصرة مالا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير وجوب التأثير بخلاف الاخالة وحينئذ صح ما قاله صاحب التوضيح من بناء الخلاف على ما ذكر وهذا بالحقيقة تحرير للمسئلة لتكون محلا للمنازعة ولا تؤول الى النزاع اللفظى الذى يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم اه موضحا من شرحه . وأقول عبارة التحرير مع شرحه لابن امير حاج نصها : ولا شك انه أى الخلاف لفظى فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية فهما متحدان وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعية كما فى كشف البزدوي فالنافى لجواز التعليل بالقاصرة يريد به القياس وهذا لايخالف فيه أحد اذ لا يتحقق القياس عند أحد بدون وجود العلة المتعدية والمثبت لجواز التعليل بها يريد به مالم يكن منه قياسا والظاهر ان هذا لايخالف فيه أحد أيضا فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فلا خلاف فى المعنى الا أن هذا يشكل بان قرينة الحال تفيد ان مورد النفى والاثبات واحد وهو التعليل الكائن في القياس كما يفيده قوله ولان الكلام فى علة القياس لان الكلام فى شروطه وأركانه التى منها العلة فينصرف اطلاق جواز التعليل بالقاصرة وعدمه الى ماهو العلة فيه وحينئذ فلم يقع هذا التعليل موقعه لانه لايصلح دليلا على كون الخلاف المذكور لفظيا كما هو ظاهر السياق بل هو قرينة على ان محل الخلاف التعليل بالقاصرة فان قلت انما يصلح ذلك قرينة لهذا لوكان القياس ممكنا مع القاصرة وحيث لم يمكن كان عدم امكانه معها صارفا عن ذلك فيكون معارضا للقرينة المذكورة قلت فحينئذ لاحاجة الى ذكر ذلك القيد لها بل يجب

﴿ تابع الحاشية ﴾

سقوطه ، وقوله والا فلهم كثير مثله فى الحج وغيره كانه يريد به ولو لم يكن التعليل هو القياس كما هو مصطلح الحنفية لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة فى الحج وغير الحج وكأنه يشير بما في الحج الى ما فى الهداية وغيرها ويرمل في الثلاثة الاول من الاشواط وكأن سببه اظهار الجلد للمشركين حتى قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقى الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده انتهى . وهو ظاهر وبما في غير الحج الى مثل تعليل وجوب الاستبراء على الرجل فيما اذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والآيسة ووجوب العدة على المرأة في الفرقة الطارئة على النكاح بهذا أيضا فانه قاصر عنها أيضا لكن ربما سموه أي ربما سمى الحنفية التعليل بالقاصرة ابداء حكمة لا تعليلا كانه تمييز بينه وبين التعليل بالمتعدية الذي هو القياس يعنى وحمل كلام العقلاء فضلا عن العلماء النبلاء على عدم التناقض ما أمكن مقدم على حمله على التناقض وقد أمكن هذا كما ذكرنا فيتعين ويتلخص من هذا الكلام ان الكمال بن الهمام أولا استدل على ان الخلاف لفظى بان التعليل هو القياس باصطلاح واعم منه باصطلاح آخر فيحمل النفى على القول باتحادهما والاثبات على كون التعليل اعم حال كونه مرادا به فى القاصرة ماليس بقياس وهذا حق غير ان هذه الجملة لا تفى العبارة بالدلالة عليها وانه ثانيا افاد ان محل الخلاف انما هو علة القياس ومعلوم ان الخلاف على هذا لا يكون لفظيا بل غايته انه لا ينبغى ان يقع خلاف فى عدم جواز التعليل بها فلا ينبغي ان يذكر دليلا على كونه لفظيا وانه ثالثاً لو لم يكن المراد بالتعليل عند الحنفية القياس لم يستقم لمانعيه بالقاصرة منهم التعليل بها في المواضع المذكورة وهذا لا بأس به فى الجملة ثم حق التحرير ان يقال ولا شك انه لفظى لان التعليل هو القياس عند الحنفية واعم منه عند الشافعية فالنافى يريد القياس والمجيز يريد ماليس منه بقياس وكلاهما حق اذ لا قياس بدون التعدية ولا مانع من ابداء الحكمة وان لم يعم مواقع الحكم كلها وجعل الخلاف حقيقيا

﴿ تابع الحاشية ﴾

مبنيا على اشتراط التأثير في التعليل أو الاكتفاء بالاخالة فيه فعلى الاول تلزم التعدية وعلى الثاني لاتلزم التعدية غلط اذ لا يلزم فى التأثير وجود عين علة حكم الاصل في محل آخر يكون فرعا للاكتفاء بجنسه فى محل آخر لما صرحوا به من صحة التعليل بلا قياس والحاصل كما قال الكمال ان اللازم في التأثير كون العين المعلل بها الحكم ثبت اعتبار جنسها فى جنس الحكم أو عينه وهذا لا يستلزم كون العين الذى علل بها ثابتاً فى محل آخر بل جاز كون ذلك المعلل به الحكم غير ثابت بعينه فى غيره ودل على اعتباره ثبوت اعتبار جنسه فى جنس ذلك الحكم أو عينه وبالاكتفاء بالجنس فى آخر انما تمدد محل الجنس وهو لا يستلزم تمدد محل ذلك العين لجواز كون ذلك الجنس في فرد آخر غير ذلك العين فلم يتمدد محل ما جعل علة وليس الجنس هو المعلل به ولو كان هو المعلل به لكان الاخص عين الاعم وكانت العلة جنسه لا هو وهو خلاف المفروض لان المفروض وجود عين المدعى علة لحكم الاصل فى آخر فلا يستلزم التأثير تمدى ما علل به بعينه الى آخر وجعل ثمرة هذا الخلاف منع تعدية حكم اصل فيه وصفان متعد وقاصر لمجيز التعليل بالقاصرة لا المانع للتعليل بها كما ذكره صدر الشريعة ايضا غلط ايضاً بل الوجه فى ذلك انه ان ظهر استقلال الوصف المتعدى [فى العلية لا يمنع اتفاقا أو ظهر تركيب العلة من المتعدى والقاصر منع اتفاقا وفى التلويح واعلم انه لامعنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هى الوصف المتعدى اه وأجيب بان مبنى الخلاف على تقدير اشتراط التأثير وعدمه فحينئذ يكون للنزاع معنى ظاهر لان من اشترط التأثير فى التعليل لا يغلب على رأى المجتهد كون القاصرة علة بخلاف من اكتفى بمجرد الاخالة فان عنده يحصل الوقوف على العلية

مع الاقتصار على مورد النص اه ولا يخفى ان هذا الجواب هو اعادة لما قاله صدر الشريعة من أن مبنى المسألة على اشتراط التأثير وعدمه وقد رده الكمال كما سبق وقال صاحب التلويح وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لاينافى وجود جنس الوصف فى صورة أخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع اه وانما نقلنا جميع ما قالوه ليتبين وجهة الحق وان الخلاف لفظي بلا شك كما قال الكمال ودعوى ان المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه الخ لا يدفع ما قاله الكمال من ان وجود الجنس لا يستلزم وجود العين والعين هى العلة وهي غير متعدية لمحل آخر والجنس وجدفى غير ذلك العين في محل آخر وعلى فرض تسليم ان ذلك مثير الخلاف فهذا لا يصلح تحريرا للمسألة الالو كان القائلون بالاخالة يحتمون التعليل بمعنى القياس بمجرد الاخالة وليس كذلك لان كون الشافعية قائلين بالاخالة لا يقتضى ان كل علة مخالة يصح بها القياس وليس كذلك بل ان العلة المخالة لا يصح بها القياس الا اذا كانت متعدية أيضا والنزاع مفروض في وصف قاصر على محل الاصل اتفاقا ولا يمكن به القياس اتفاقا ومع كونه قاصرا اتفاقا ولا يمكن القياس اتفاقا لامعنى للخلاف بعد ذلك فى كونه علة من علل القياس أولا بل يكون معنى الخلاف فى أن هذا لا يسمى علة عند من يخص اسم العلة بالمتعدية أو لا يسمى علة عند من لا يخص الاسم بذلك فهو خلاف لفظي راجع الى التسمية لا ثمرة له أصلا وكيف يكون مبنى الخلاف ماذكره صدر الشريعة فى توضيحه وقد وافق الشافعية القائلين بالاخالة فى جواز التعليل بالقاصرة مشايخ الحنفية السمرقنديون وغير من ذكرناهم من الحنفية وهم قائلون باشتراط التأثير فكيف يسوغ لهؤلاء ان يقولوا بذلك وهم لا يقولون بالاخالة بل يشترطون التأثير وكيف يسوغ لبعض الشافعية القائل بالاخالة أن يوافق جمعا من الحنفية كالعراقيين على منع التعليل مع قوله بالاخالة وعدم اشتراطه التأثير . والحاصل ان ما قاله صدر الشريعة في التوضيح من أن الخلاف معنوي

مبناه ما ذكر وانما يتوهم صحته ان لو كان كل من قال باشتراط التأثير الذي هو مبنى القول بمنع التعليـل بالوصف القاصر كان قائلا بالمنع وكل من قال بالاخالة الذي هو مبنى القول بالجواز كان قائلا بالجواز وليس الامر كذلك بل فريق ممن اشترطوا التأثير قائل بالمنع وفريق قائل بالجواز وكذلك القائلون بالاخالة فريق منهم منع وفريق أجاز . هذا وكون الثمنية فى النقدين علة قاصرة غير متعدية غير مسلم لان وصف الثمنية متعد الى الحلى فهو تعليل بوصف متعد لـكن هذه المناقشة لا ترد على التمثيل لان الغرض هنا التمثيل لـكون العلة هي المحل بقطع النظر عن كونها قاصرة أو متعدية كما أن جعل علة حرمة الربا فى النقدين بخصوصهما كونهما جوهري الاثمان لا يقصد منه الا مجرد التمثيل والا فحرمة الربا لا تختص بالنقدين بل كما يحرم الربا فيهما يحرم فى كل ما كان من الذهب والفضة مضروباً وغير مضروب مصوغا وغير مصوغ وتعليل حرمة الربا فى الذهب كونه ذهباً وفى الفضة كونها فضة ولو مثل الاسنوي بحرمة الربا في الذهب والفضة لعلية المحل لـكان أولى لان العلة متى كانت هي المحل أو جزأه الخاص كانت قاصرة حتما لا تعدى لها على ان التمثيـل لعلية المحل بتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الاثمان غير صحيح بل هو مثال لتعليل الحـكم بوصفه اللازم له ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه ولا تعدى لها أى للعلة عند كونها محل الحـكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد فى غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ : مثال الأول تعليل حرمة الربا فى الذهب بكونه ذهباً وفى الفضة كذلك ومثال الثاني تعليـل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الاشياء وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفي التعدى عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من الفصد ونحوه وكتعليل ربوية البر بالطعم اه والمراد من تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك أن تـكون تلك العين من حيث كونها عين ذهب أو فضة عـلة

معاوضة [١] واما خارج عنه والخارج على ثلاثة أقسام عقلى وشرعى ولغوى فزاد في المحصول على هذه الثلاثة العرفى فأما الامر العقلى فثلاثة أقسام حقيقى [٢] كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ، واضافى [٣] كتعليل ولاية الاجبار بالابوة ، وسلبى

لذلك الحكم وحاصله ان العلة هي مجموع الجنس والفصل المميز ومجموعهما هو محل الحكم وليس المراد ان العلة عين الذهب أو عين الفضة من حيث هي عين مطلقة حتى يرد ما قيل ان هذا من التعليل بالوصف ومقتضى كون العلة هى المحل أن يجعل العلة الذهب نفسه أو الفضة كذلك فان هذا الاعتراض مبنى على ان عين الذهب أو الفضة من حيث هي عين مطلقة علة لحكم خاص يعنى الذهب أو الفضة وهذا غير معقول كما قلنا لان العلة حينئذ هي الجنس وهو مطلق العين لا بقيد كونها ذهباً ولا فضة وذلك لا يصلح للحكم الخاص بالذهب أو الفضة

(١) قال الاسنوى « وأما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية الى آخره » اقول قال السعد جزء الشيء حقيقة ما يتركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه أصلا فلا حاجة لتقييد الجزء بالمختص لان ما يكون جزءاً للشيء حقيقة لا يكون الا كذلك . مثلا السكنجبين الخل الذي يكون جزءا منه حقيقة لا يكون في غيره وأما مطلق الخل الذي يكون فيه وفي غيره فليس جزءا منه حقيقة اه وحينئذ فمن قيد الجزء بالخاص كصاحب جمع الجوامع اراد بالجزء جنسه لا الجزء الحقيقى ومن اطلق ولم يقيد كالاسنوي اراد الجزء الحقيقى وهو لا يكون الا خاصاً بالكل وعلى ذلك فمراد الاسنوى من قوله بكونه عقد معاوضة عقد المعاوضة الذى هو جزء من بيع الغائب لا مطلق عقد معاوضة والا كان جزءاً عاماً وهو غير مراد قطعا

(٢) قال الاسنوى « فاما الامر العقلى فثلاثة حقيقي الى آخره » أقول الاول وهو الحقيقي الذى يتعقل من غير توقف على عرف أو غيره وهذا لابد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً

(٣) قال الاسنوى « واضافى كتعليل الى آخره » أقول الاضافى عدمى عند المتكلمين وقد صححه صاحب جمع الجوامع في أواخر كتابه ففى تعليل الثبوتى

كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا [1] والمراد بالحقيقي مايمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافى مايتعقل باعتبار غيره وأما الامر الشرعى [2] فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وأما الامر اللغوى فكقولنا فى النبيذ انه يسمي خمراً [3] فيحرم

به الخلاف الآتي في ذلك كذا قال الامام الرازي والآمدى لكن فى مبحث المانع مثلوا للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظراً الى انها ليست عدم شيء ومرجع القياس اليهم ولذا اعترض الجلال المحلي على قول صاحب جمع الجوامع والاضافى عدمى بقوله فلا يناسبهم اى الفقهاء أن يقال فيه والاضافى عدمى اهـ وذلك لان الاضافى وان كان لاوجود له فى الخارج وبذلك يسمي عدمياً لكنه اعتبارى صادق له وجود فى نفسه بوجود منشئه فى الخارج فلذلك اعتبره الفقهاء من قسم الوجودى

(١) قال الاسنوى « وسلبى كتعليل الى آخره » أقول مراده العدمى وانما عبر بالسلبى للاشارة الى أن الخلاف في العدم المضاف لا العدم المحض كما سيأتي

(٢) قال الاسنوى « وأما الامر الشرعي الى آخره » أقول مراده الحكم الشرعي سواء كان المعلول حكما شرعياً أيضاً كالمثال الذى ذكره أم كان أمراً حقيقياً كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لاتكون العلة حكما شرعياً لان شأن الحكم أن يكون معلولا لاعلة ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره ولذلك لايمتنع أن يبعث حكم شرعى على حكم شرعى أو غيره أو يؤثر حكم شرعى في حكم شرعى أو غيره اذا كانت العلة بمعنى الباعث أو المؤثر لما تقدم ان الخلاف لفظي وان معنى البعث والتأثير هو اعتبار الشارع جنس الوصف أونوعه في جنس الحكم أو نوعه

(٣) قال الاسنوى « وأما الامر اللغوى فكقولنا فى النبيذ الى آخره » أقول التعليل بهذا مبنى على ثبوت اللغة بالقياس وحاصله أن نقول النبيذ حرام كالمشتد من ماء العنب بجامع ان كلا يخامر العقل فمخامرة العقل هو الجامع في القياس الثاني والوصف اللغوى الذى الكلام فيه هو أنه يسمي خمراً وانما قلنا ان مبنى

كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور[1] وقيل لا وقيل ان كان مشتقاً جاز والا فلا هكذا حكاه القرافى وغيره والقائل بالصحة هو الذى يجوز القياس فى اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام هنا انه لا يصح اتفاقاً[2] وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك وأما العرفى الذى زاده الامام[3] فمثل له بقولنا فى بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتنبة فى العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثله بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن انما يعلل به بشرط ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره[4] وان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لولم يكن كذلك

ذلك على ثبوت اللغة بالقياس لان المسئلة لولم تنبت على ذلك لكان الوصف الذى الكلام فيه وهو انه يسمى خمراً اما ثابتاً بالنقل عن أهل اللغة فيكون النبيذ متناولا للنص على الخمر وداخلا لغة في مسماه لانه يسمى خمراً لغة أو غير ثابت بذلك فلا يصح القياس في الحكم ولا يقال ممكن أن يكون الوصف مستنبطاً لانا نقول لادخل للاستنباط في اللغة

(١) قال الاسنوى « والتعليل بهذ جائزا على المشهور الى آخره » أقول قد علمت أن هذه المسئلة مبنية على ثبوت اللغة بالقياس فمن أجاز ذلك مطلقا أجاز التعليل بالامر اللغوى مطلقا ومن منع هناك مطلقا منع ذلك هنا مطلقا ومن فصل فأجاز ان كان مشتقاً ومنع ان لم يكن كذلك فصل هنا أيضا وقد قدمنا ماهو الحق في مبحث ثبوت اللغة بالقياس فليكن هو الحق هنا أيضاً

(٢) قال الاسنوى « وادعي الامام هنا أنه لايصح اتفاقاً الى آخره » أقول قد علمت وجهه مما قدمناه من أن مبني ماهنا على ماهناك

(٣) قال الاسنوى « وأما العرفي الذى زاده الامام الى آخره » أقول وهذا لايكون الا ظاهراً منضبطاً كما صرح به العطار على جمع الجوامع

(٤) قال الاسنوى « ولكن انما يعلل به بشرط أن يكون مضبوطاً الى آخره » أقول قد علمت أنه لايكون الا كذلك لان المراد به الوصف العرفي المطرد الذي لايختلف باختلاف الاوقات كالشرف والخسة في الكفاءة و هذ لايكون الا مضبوطاً متميزاً عن غيره

لجاز ان يكون ذلك العرف حاصلا فى زمان الرسول عليه السلام[1] وحينئذ لايجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذى ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة فى تقسيم الخارج وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج من الاقسام انما هوأقسام للخارج فقط[2] وبه صرح فى المحصول ثم العلة اما متعدية أو قاصرة[3] فالمتعدية هى التي توجد فى غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كقولنا قتل صدرمن الاب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقى والابوة اضافية أو من الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمى بكونه قتلا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذى ليس بحق

قال ﴿ قيل لايعلل بالمحل لان القابل لايفعل . قلنا لانسلم ومع هذا فالعلة المعرف ﴾ أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع فى بيان ماوقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل

---

(١) قال الاسنوى « فانه لولم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلا الى آخره » أقول تمام الكلام ولا يكون حاصلا في غير زمنه صلى الله عليه وسلم وبهذه الزيادة يصح قوله فلا يجوز التعليل به

(٢) قال الاسنوى « وهذا على تقدير ان يكون مابعد الخارج الى آخره » أقول أي كون الاقسام سبعة منها خمسة في تقسيم الخارج مبنى علي أن ماذكره المصنف من الاقسام بعد قوله أو خارج اقسام للخارج فقط واما ان جعلت تلك الاقسام أقساماً أيضا للقسمين قبله كانت الاقسام أكثر من سبعة لكن ماصرح به في المحصول عليه جميع الاصوليين فتعين أن تكون اقساماً للخارج فقط

(٣) قال الاسنوى « ثم العلة اما متعدية أو قاصرة الى آخره » أقول ماذكره هنا كل ذلك سيأتي مفصلا وسنتكلم عليه تفصيلا

منها تعليل الحكم بمحله[1] وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب انه إن كانت العلة متعدية فانه لايجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه فى غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة[2] فانه لااستبعاد فى أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمراً ولا فى أن يعرف كون الخمر مناسبا لحرمة استعماله والثانى لايجوز مطلقا[3] ونقله

---

(١) قال المصنف « قيل لا يعلل بالمحل لان الفائدة الى آخره » قال الاسنوى « وحاصل ماحكي فيه الخلاف منها ست مسائل : منها تعليل الحكم بمحله الى آخره » أقول ان العلة اذا كانت هى محل الحكم أو جزأه فهى لاتكون الا قاصرة ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والعلة القاصرة وهي التى لاتتعدي محل النص منعها قوم عن أن يعلل بها مطلقاً والحنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع والصحيح جوازها ولا تعدى لها عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد في غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ اه مختصراً وعلى ذلك يكون التفصيل الذي ذكره الامام والآمدى وابن الحاجب بعد كون التعليل بالمحل من أنه ان كانت متعدية لايجوز الى آخره من قبيل توسيع الدائرة فقط فانه مع استحالة تعديها كيف يقال يجوز أو لا يجوز بل الحاصل في الخارج ليس الا الشق الثانى وهو قوله وان كانت قاصرة الى آخره

(٢) قال الاسنوى « فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة الى آخره » أقول قال في التوضيح الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ تثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر اه وقول الاسنوى فانه لااستبعاد الخ راجع للمنصوصة وقوله ولا فى أن يعرف كون الخمر الخ راجع الى المستنبطة

(٣) قال الاسنوى « والثانى لايجوز مطلقا » أقول وهذا صريح في أن الخلاف كما هو جار فى المستنبطة جار في المنصوصة وقد علمت مافى ذلك

الآمدى عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقا [١] وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بان محل الحكم قابل للحكم [٢] فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به

كيف والحديث السابق صريح في علية عين الخمر فى تحريمها اللهم الا أن يؤول الحديث

(١) قال الاسنوى « والثالث يجوز مطلقاً » أقول قد علمت انه مذهب أكثر الاصوليين وجمهور الفقهاء ومنهم مشايخ الحنفية السمرقنديون ومذهب الشافعي وأصحابه والامام أحمد وأبى بكر الباقلانى وأبى الحسين البصرى والقاضى عبد الجبار واختاره صاحب الميزان والكمال بن الهمام

(٢) قال الاسنوى « واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل الى آخره » أقول أشار بهذا الاستدلال الخاص بكون العلة محل الحكم الى وجه ذكر المصنف لها كغيره مستقلة مع انها داخلة فى العلة القاصرة وسيأتى الخلاف فيها فان المانع هنا منع لدليل آخر غير الدليل العام لاعلى المنع فى القاصرة مطلقا وهو كون محل الحكم قابلا الخ وحاصل هذا الدليل ان محل الحكم قابل له لانه وصفه والقابل لايصلح أن يكون علة لان العلة اما باعثة أو مؤثرة وعلى الاول يلزم أن تكون مقدمة فى العلم متأخرة فى الوجود كما هو الشأن في كل علة غائيـة اذ تقدم على وجود المعلول والمحل هنا ليس ذلك بل هو سابق فى الوجود على وصفه الذى هو الحكم وعلى الثاني يلزم كون المحل قابلا للحكم وفاعلا ومؤثراً فيه وذلك لايجوز لاختلاف نسبة القابل الى المقبول ونسبة الفاعل الى المفعول لان القابل كما يجوز أن يقبل هـذا الشيء يجوز أن يقبل ضده فنسبته الامكان والفاعل يقتضى وجود المفعول فنسبته اليه هي الوجوب وبين الوجوب والامكان تناف لان الوجوب لايقبل الارتفاع والجواز يقبله وبين مايقبل الارتفاع ومالايقبله تناف بلا شك . وحاصل ماأجاب به المصنف ووضحه الاسنوى أنه أجاب أولا باعتبار أن العلة باعثة أو مؤثرة ومنع اللوازم المذكورة فيمنع أن كون المحل سابقاً فى الوجود على الحكم مانعا من كونه باعثاً على الحكم لجواز أن المجتهد اذا علم حقيقة المحل يستنبط منه أنه حرام لعينه قياساً على المنصوصة وكذلك كون المحل قابلا

وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لـكان فاعـلا في الحـكم لان العـلة تؤثر فى المعلول وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا فيه كما تقرر فى علم الـكلام لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانسـلم أن القابل لايفعل وقولـكم فى الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لوكان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك فى الـكلام على الاشتراك . الثانى سلمنا أن القابل لايفعل لـكن لانسلم أنه لو كان علة له لـكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لوكان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لانقول به بل العلة عندناهو المعرف. واعلم أن الاقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضا فى التعليل بجزئه (١) ولـكن الصحيح هنا عند الآمدى الجواز مطلقا (٢) وبه جزم المصنف فى التقسيم السابق ونقـل أعنى الآمدى عن الاكثرين المنع

لا يمنع من كونه مؤثراً لان التنافي بين الوجوب والامكان انما هو في الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين وأما الامكان العام فهو صادق بالوجوب بالغير فلاينافى الوجوب بالفاعل وأجاب ثانيا بتسليم اللوازم ومنع أن المراد بكون المحل علة أن يكون باعثا أو مؤثرا بل المراد من العلة هو المعرف لان العلة عندنا هي ذلك ولا مانع أن الشارع يجعل محل الحكم علامة على الحـكم فكذلك لامانع من أن يستنبط المجتهد كون محل الحـكم علامة على الحـكم

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الاقوال المذكورة الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاقوال المذكورة فى العلة القاصرة مطلقا سواء كانت محل الحـكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم

(٢) قال الاسنوى « ولـكن الصحيح هنا عند الآمدي الخ » أقول هذا الاسـتدلال انما هو بالنظر الى تصحيح الآمدى للقول بالجواز مطلقا لا بالنسبة لحـكاية الاقوال وجريانها في الجزء كما يعلم من قوله ونقـل أعنى الآمدى عن الاكثرين الخ فانه موافق لما نقله سابقا في التعليل بالمحل

مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعدية فلا

قال « قيل لايعلل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لايعلم وجود القدر الحاصل في الاصل في الفرع. قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه » أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لاخلاف فى جوازه وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب حكاها الآمدى [1]: أحدها الجواز مطلقا [2] ورجحه الامام والمصنف وكلام

(١) قال الاسنوى « وأما الثانى الخ » وهو ما أشار المصنف الى حكاية الخلاف فيه بقوله لايعلل بالحكم الخ

(٢) قال الاسنوي «أحدها الجواز مطلقا الخ» أي سواء كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها أو لم تكن كذلك وكذلك يقال فى قوله والثانى المنع مطلقا بقرينة التفصيل فى الثالث المقابل للقولين قبله وأشار بذلك كالمصنف الى ان التعليل بالوصف الضابط المشتمل على الحكمة لاخلاف فيه وظاهر مافي جمع الجوامع اختيار المنع مطلقا فانه قال مع شرحه ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر في جواز القصر مثلا لانفس الحكمة كالمشقة فى السفر لعدم انضباطها وقيل يجوز ان انضبطت لانتفاء المحذور . واعلم ان من شروط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهداً لاناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد العدوان ومعنى اشتمال العلة على تلك الحكمة أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهى مترتبة على العلة بواسطة ترتب الحكم على العلة قال في السعد معنى اشتمالها على الحكمة ان في ترتب الحكم عليها مصلحة كالاسكار

ابن الحاجب يقتضي رجحانه أيضا . والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدى عن الا كثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعا لحكمة . والثالث واختاره الآمدي ان كانت الحكمة ظاهرة

فان فى تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود انه فى الاسكار مصلحة وهذه الحكمة بهذا المعنى غير الحكمة فى قولنا ومن شروط الالحاق ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس الحكمة فان الحكمة هنا معناها الامر المناسب لشرع الحكم كما يؤخذ من كلام العضد والسعد كالمشقة فى السفر قال العضد ما نصه ان كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المصلحة أو دفع المفسدة خفيا أو غير منضبط لا يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ولو عادة فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلا لقصد التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لكونها ذات مراتب مختلفة ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر * مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لان القصد وعدمه امر نفسى لا يدرك منه شيء فنيط القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا اه فعلى كل علمنا ان المصلحة او دفع المفسدة غير الحكمة المناسبة للحكم وهو الوصف الذى اذا نظر لذاته يخال انه علة وبه يعلم ان المراد بالحكمة فى قولهم ومن شروط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم كحفظ النفوس غير الحكمة فى قولهم ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر فى جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة فى السفر أى والعمدية فى القصاص لان المراد بها فى هذا الثانى الوصف المناسب للحكم وهذه الحكمة هى المرادة هنا فى كلام المصنف وهي التى وقع الخلاف فى انها يعلل بها أو لا يعلل على الوجه الذى قال المصنف والاسنوى والحاصل ان العلة التى رتب عليها الشارع القصاص هى الافعال المخصوصة التى قضى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل

منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم فى حق المسافر. قوله « لانه لايعلم » أي استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة فى الاصل وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه لايعلم وجوده في الفرع [1] لكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها عن الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل اثبات حكم

والوصف المناسب الذي يخال انه العلة هو العمدية وهي الحكمة هنا وهى لخفائها نيط الحكم بما يلازمها وهى تلك الافعال المخصوصة والحكمة المترتبة على ترتب القصاص على القتل العمد العدوان هي حفظ النفوس وكذا يقال فى الترخيص فى السفر العلة هى السفر الذى هو الوصف الضابط لحكمة وهذه الحكمة هي الوصف المناسب لشرعية الحكم وهى المشقة لكن لعدم انضباطها نيط الحكم بما يلازمها وهو السفر والحكمة التى ترتبت على شرعية الحكم لتلك العلة هى التخفيف يرشدك الى هذا كله أيضا اختلاف التمثيل للحكمة في الوصفين . وانما اطلنا في ذلك لان المقام اشتبه على كثيرين ومنهم الاسنوى كما قدمناه سابقا

(١) قال الاسنوي « اي استدل المانع بان القدر الحاصل من المصلحة فى الاصل الخ » اقول المراد به الوصف المناسب الذى يخال انه العلة التى لاجلها شرع الحكم وحاصل هذا أنه لا يمكن ضبطها وان كانت هى هي المقصود لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا سقطت العبادات وتعين القدر منها الذى يوجبه متعذر فنيطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل امارة لها ولا معنى للعلة الا ذلك . ومثل المشقة فى ذلك الزجر عن الفعل الذى هو حكمة وجوب الحد أى الامر المناسب له كما تقدم فانه مختلف المراتب لانه قد يكون بقطع يد أو رجل او هما ومثل ذلك اذا كانت الحكمة بمعنى الوصف المناسب لشرع الحكم خفيا لما قدمناه عن العضد لانه اذا كان خفيا فى نفسه فكيف يعلم به غيره

الفرع بها وأجاب المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها [1] لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز

---

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه لولم يجز التعليل بها الخ » اقول حاصله اننا اتفقنا على التعليل بالوصف الضابط للحكمة المذكورة فلو قلنا لا يجوز التعليل بها لعدم العلم بها انما لكونها غير منضبطة او لكونها خفية لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها لانه اذا انتفى العلم بها انتفى العلم بذلك الوصف لاستحالة العلم به بدون العلم بها لكن التعليل به صحيح اتفاقا كالسفر مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة فاذا حصل الظن بان جواز القصر فى السفر انما هو للمشقة المقدرة وحصل الظن ايضا بان مثل هذا القدر من المشقة حاصل فى الفرع وهو الصوم في السفر لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم وهو الترخص بالفطر وجد في الفرع وهو الصوم مثلا.هذا حاصل كلامه وهو مردود بان هذه الحكمة وهذه المصلحة لما لم تنضبط وتعلم اناط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط وحينئذ فالمعتبر عند الشارع هو المظنة وان تخلفت تلك الحكمة كما فى سفر الملك المرفه ولوكانت هى المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة فى معارضة المئنة واللازم منتف لانه قد اعتبرها حيث اناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما فى ارباب الصنائع الشاقة كالحمالين . وقد علمت ان المراد بالحكمة هنا هى الوصف المناسب التى لاجلها شرع الحكم فهى العلة فى الحقيقة وهى الباعث عليه والمؤثر فيه لكن لعدم انضباطها أوخفائها نيط الحكم بما يلازمها وهى مظنتها والمراد بالمصلحة او المفسدة فى جواب الامام الذى حكاه الاسنوى الحكمة التى هي الوصف الباعث على الفعل أو الترك التى وضع فيها الخلاف كما قدمناه والحاصل ان الحكمة وان وجب اعتبارها فى اناطة الحكم لكن لما امتنع اعتبار مطلقها فى تعليق الحكم به فى نظر الشارع وتعذر تعيين القدر الصالح

القصر لاشتماله على المشقة لالكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم في الاصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضا بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب .

للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف نيطت بما هو امارة بمطلقها ومظنته تيسيرا على المكلف فتكون هذه المظنة هي المعتبرة شرعا في اناطة الحكم فهي العلة ولغت الحكمة ومن ذلك تعلم ان ما قاله المصنف في جوابه الذي حكاه الاسنوي عنه من ان العلم باشتمال الوصف المجعول علة على القدر الصالح دون العلم بهذا القدر ممتنع فيجب العلم به والا لما جاز التعليل بهذا الوصف والتعليل به جائز اتفاقا مندفع لان تعذر العلم او التعيين تحقيقا في الحكمة بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافي العلم أو الضبط تخمينا وظنا بما هو في الغالب مستلزم اياه وهو ذلك الوصف كالسفر بالنظر للمشقة التي لا تنضبط وصيغ العقود بالنسبة للرضا الذي لايعلم وكان ماجرى عليه صاحب جمع الجوامع وغيره من ان المعول عليه في التعليل هو المظنة المنضبطة المشتملة على الحكمة دون الحكمة مخالفا لما اختاره المصنف وتبعه الاسنوي . قال ومخالفاً أيضاً لما في مسلم الثبوت وشرحه قالا ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لايجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخيص هي المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك وموجودة في حضر صاحب الصنعة الشاقة والجواب لاظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه فان قلت اذا كانت علته المظنة للاشتمال على الحكمة فينبغي ان تكون دائرة مع الحكمة وجودا وعدما قلنا لايجب فيها الطرد والعكس أي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت . ومن هذا تعلم أن المعول عليه هو القول الثالث

قال :

« قيل العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وأيضاً ليس على المجتهد سبرها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها . قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحا . قلنا ويجوز بالمتأخر لانه معرف » أقول يجوز تعليل الحكم العدمى بالعلة العدمية [1] وفي تعليل الحكم الوجودى بها مذهبان : أصحهما عند المصنف

وان الحكمة متى ظهرت وانضبطت وجب ربط الحكم بها دون المظنة وانه لا يرد على هذا القول ما قاله شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع حيث قال ردا لما استدل به الجلال لهذا القول من انها المشروع لها الحكم بقوله ويرد بانها لما لم تنضبط اناط الشارع الحكم بالوصف فالمعتبر المظنة وان تخلفت الحكمة كما في سفر الملك المرفه ولو كانت هى المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة فى معارضة المئنة واللازم منتف لانه قد اعتبره حيث اناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة فى الحمالين وغيرهم من اهل الصنائع الشاقة اه لان كل ماذكره انما هو فيما اذا لم يعلم انضباط الحكمة وظهورها وكلام صاحب القول الثالث انما هو فيما اذا علم ماذكر فكان هو المعول عليه خلافا لما جرى عليه صاحب جمع الجوامع من عدم اعتبار الحكم مطلقا وما جرى عليه غيره من الجواز مطلقاً

(١) قال الاسنوي « اقول يجوز تعليل الحكم العدمى بالعلة العدمية » اقول وقال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع ويجوز وفاقا تعليل العدمى بمثله أو بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاصراف كما يجوز قطعاً تعليل الوجودى بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار اه ولذلك قال الاسنوى وفى تعليل الوجودى بها مذهبان الخ فبين ان الخلاف فى هذا فاختار المصنف تبعا للامام الجواز واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز وقال الجلال المحلى والخلاف انما هو فى العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أى المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودى كالامام

﴿ تابع الحاشية ﴾

والاكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عدمي لانه عدمي اه فكتب العطار على قوله والخلاف فى العدم المضاف فقال أى فرضا وتقديرا وقوله فى الاستدراك انما منع الخ نفي الخلاف فى الواقع والحقيقة ومراده بذلك الاعتراض بعدم توارد الخلاف على شيء واحد لان عدم الجواز فى العدم المحض والجواز في المضاف اه. فتلخص من مقال هؤلاء انه لاخلاف فى منع التعليل بالعدم المحض كما لاخلاف فى تعليل الوجودى بالعدم المضاف ولا فى تعليل العدمى بمثله كما لاخلاف فى تعليل الوجودى بمثله .وقال الجلال المحلى ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمى مايقال يجب قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره كما يصح ان يعبر عن عدم العقل بالجنون لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبة ولا مشاحة فى التعبير اه . وقد حكى صاحب مسلم الثبوت ايضا الخلاف فى تعليل الوجودى بالعدمى والاتفاق على تعليل العدمي بالوجودى على الوجه الذى سمعته عمن ذكرناهم ولم يجعل الخلاف لفظياً في تعليل الوجودى بالعدمي غير ان صاحب الفواتح اعترض علي صاحب المسلم فى دعواه تعليل العدمى بالوجودى بانه ماذا اراد بالعدمى ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز أو عدم الوجوب فالظاهر ان علته انتفاء كل ما اناط به الجواز او الوجوب كيف لا وحكم الشارع بانتفاء الجواز أو الوجوب انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولوكان متحققا لم يحكم بعدم الجواز أو الوجوب فلا تعليل بالوجودى فضلاعن الاتفاق عليه.وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر فالذي يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودى كان مانعاً للجواز أو الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس علة الا لانه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من أن عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو أيضاً مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فافهم اه . وظاهر كلامه ان هذا من تعليل العدمى بالعدمى لامن تعليل العدمى بالوجودى لكن قد يقال ان أهلية التصرف بالبلوغ والعقل الكامل وعدم الاهلية اما للصبا أو للجنون أو للسفه فعلة عدم نفاذ التصرف في البيع مثلا اما

الصبا أو الجنون أو السفه وكل واحد منها مقتض للحجر وكل واحد منها وجودي وهو علة لعدمي وهو عدم نفاذ التصرف وان عبر عن كل واحد منها بعدم الاهلية . على ان تعليل العدمي بالعدمي الذى لجأ صاحب الفواتح اليه فى كلامه قد منعه الحنفية. قال الكمال وشارحه ابن أمير حاج بعد ان ذكرا محل الخلاف والوفاق على وجه ما سبق مانصه : والحنفية يمنعون العدم مطلقاً أي المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودى أو عدمى فلم يصح النقل السابق أي نقل الاتفاق على جواز تعليل العدمى بالعدمى والدليل المذكور للنافين للوجودى خاصة يصلح للحنفية النافين له مطلقاً لان الدليل المذكور يبطل كون العدمى علة مطلقاً لوجودى وعدمى لانتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشيء فلا يصلح حجة لاثبات الاحكام وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لانه ثابت بالعدم الاصلي فلا يصلح العدم علة لا للعدم ولا للوجود ويرد عدم جواز كون العدمى علة للعدمى نقضا من الاكثر على الطائفة القائلين بعدم جواز كون العدمى علة لوجودى وجواز كونه علة لعدمى وكون العدمى نفسه هو المناسب لم يتحقق. والمناسب فى المثال المذكور الكفر وهو اعتقاد قائم وجودى ضد الاسلام ويستلزم عدم الاسلام كما هو شأن الضدين فى استلزام كل عدم الآخر فاضافة القتل فيه الى عدم الاسلام انما هو لفظا والا ففى الحقيقة ليس هو مضافاً الا الى الامر الوجودى الذي هو الكفر غير انه تجوز بالاضافة الى لازمه . ويطرد ما قلنا من كون اضافة الحكم الى العدم لفظاً فقط فى عدم علة ثبت اتحادها لعدم حكمها كقول محمد فى ولد المغصوب لايضمن لانه لم يغصب فان الغصب سبب معين للضمان والخلاف لم يقع في مطلق الضمان بل في ضمان الغصب هل يجب فى زوائد المغصوب أم لا فصح تعليل عدم وجوب الضمان فى الولد بعدم الغصب اذ لا سبب للضمان هنا الا هو فعدمه دليل على وجوب ضمان الغصب ضرورة وأبى حنيفة ومحمد أيضا في نفى خمس العنبر لم يوجف عليه فان سبب وجوب الخمس واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب اذ صح الاستدلال بعدمه

على عدم وجوب الخمس وهذا لان الخمس انما يجب فيما أخذ من أيدي الكفار بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر ليس في يدهم فان قهر الماء يمنع قهر غيره عليه فلم يكن غنيمة فلا يخمس . والوجه فيهما ما قلنا من أن الاضافة الى العدم لفظا اذ من الظاهر ان تعليلهما ليس حقيقيا واضافة أبي حنيفة عدم الخمس ومحمد عدم الضمان انما هو من قبيل عدم الحكم لعدم الدليل وليس ذلك مما نحن فيه من العلة بمعنى الباعث اه. فأنت ترى ان الحنفية يخالفون في تعليل الوجودي بالعدمي مطلقا سواء كان عدميا محضا أو مضافا كما يخالفون في تعليل العدمي بالعدمي ويقولون ان هذا من قبيل الاستدلال فقط عند اتحاد العلة . ولذلك قال في فواتح الرحموت اعلم انه لا يوجد في كتب المشايخ الكرام الاعدم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين . والظاهر ان مرادهم انه لايجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فحينئذ ينتفي الحكم لانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل اه. وهذا الذي قاله صاحب الفواتح انما يتم عند القائل بجواز التعليل بعلتين لا عند القائل بعدم جوازه وقد علمت حال الخلاف فيه مما قدمناه فارجع اليه وقس ما هنا على ما هناك كما أنك اذا رجعت الى أن الحنفية شرطوا في العلة التأثير وهو اعتبار الشارع للوصف المناسب باحد الاعتبارات السابقة والشافعية زادوا على ذلك أن يكون الوصف المناسب موجبا للاخالة كما سبق تعلم ان ما قاله الحنفية هنا من عدم جواز التعليل بالعدمي مطلقا لا لوجودي ولا لعدمي مثله مبني على ذلك الشرط لان العدمي حينئذ لا يصلح باعثا على الحكم فلا يصلح علة للوجودي ولا مناسبا له ولا علة لعدمي مثله لان العدم لا يحتاج الى علة غاية الامر ان العلة اذا قام الدليل على اتحادها كان من لوازم انتفائها انتفاء معلولها فيكون عدمها دليلا على عدم معلولها لا علة في عدمها لعدم حاجة العدمي الى علة. وأما الشافعية فمبني مذهبهم على الاخالة ولا مانع من

أنه يجوز واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم[1] وأصحها عند الآمدي وابن الحاجب أنه لايجوز واختاره الامام فى الكلام على الدوران لوجهين: أحدهما ان الاعدام لاتتميز عن غيرها ومالا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة [2] أما الصغرى فلان المتميز عن غيره لابد ان يكون موصوفا بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم

ان العدم المضاف يخيل انه مناسب للحكم كتعليل قتل المرتد لعدم الاسلام وضرب العبد لعدم الامتثال فان عدم الاسلام يخيل انه يناسب القتل وان التعبير عنه بالكفر لا يخرجه عن كونه عدميا ولا مشاحة فى التعبير . وكذلك التعبير عن عدم الامتثال بالكف عن الامتثال يقال فيه انه خلاف فى التعبير فقط ولو قيل ان الخلاف لفظى لم يبعد لان الحنفية لم ينكروا انتفاء المعلول لانتفاء العلة وانما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة وغيرهم جعلوا الانتفاء علة الانتفاء والمآل واحد كما ان قتل المرتد متفق عليه غاية الامر ان الحنفية قالوا ان العلة هى الكفر لاعدم الاسلام بل عدم الاسلام لازم العلة وليس بعلة والشافعية قالوا ان الخلاف بين الكفر وعدم الاسلام انما هو فى العبارة فقط واما العدم المحض فلا خلاف فى عدم التعليل به . هذا ماعندى ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

(١) قال الاسنوى « لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات الخ » اقول وذلك كعلية المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء والمركب من العدمى عدمى وسبق . واجيب عن ذلك بعدم تسليم ان العدم جزء بل هو شرط على ان الكلام فى العلة الباعثة لا فى المعرف والدوران دليل ومعرف لعلية المدار لاباعث والعلة لابد فيها من المناسبة ولا مناسبة فى العدم كما مر فقول الامام لان الدوران قد يحصل مع بعض العدميات مسلم لكن قوله والدوران يفيد العلية غير مسلم لما ذكرنا من أن الدوران بمجرده لايفيد العلية بل لابد من ظهور المناسب فراجع ماقدمناه فى مسلك الدوران

(٢) قال الاسنوى « احدهما ان الاعدام لاتتميز عن غيرها الخ » اقول

نفى محض وأما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لابد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة . الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها لتميز العلة عن غيرها [١] فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب . وأجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم أن الاعدام لاتتميز بل تقبل التمييز اذا كانت من الاعدام المضافة [٢] بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس. وأما استدلالهم عليه فجوابه ان الموصوف بالتمييز انما يستدعى الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها. والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لاتتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية [٣] . قوله قيل « انما يجوز

حاصله ان التمييز فرع الثبوت والاعدام لا ثبوت لها على ماتقرر فى علم الكلام وكل ما هو غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة

(١) قال الاسنوى « الثانى ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الخ » اقول وحاصله ان كل ماكان صالحا للعلية يجب على المجتهد سبره لكن الاعدام لايجب عليه سبرها فلا تكون صالحة للعلية

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز الخ » اقول حاصله اننا رأينا فرقا بين عدم اللازم وبين عدم الملزوم وذلك لاننا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لان اللازم اما اعم من الملزوم او مساو ويلزم من عدم الاعم او المساوى عدم الاخص او المساوى ووجدنا ان عدم الملزوم لايستلزم عدم اللازم الا اذا كان اللازم اعم من الملزوم وهذا الفرق فى الحكم يقتضي تمييز عدم اللازم عن عدم الملزوم. وقولكم ان التمييز فرع الثبوت ان اردتم انه فرع الثبوت فى الخارج فغير مسلم ونقول انه يستدعى الثبوت فى الذهن فقط وان اردتم ماقلنا كان ذلك كافيا فى التمييز واما الاعدام المطلقة فنحن نوافقكم على انها لاتصلح للعلية لانها لاتميز لها

(٣) قال الاسنوي « والجواب عن الثانى ان سبر الاعدام الخ » أقول وحاصله ان يقال ان كان مرادكم ان كل ما يصلح للعلية يجب على المجتهد سبره ان

الخ» اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فجوزه الامام والمصنف(١) مطلقاً لان الحكم قد يدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية(٢) ومنعه قوم مطلقاً واحتجوا بان الحكم الذى يفرض كونه علة(٣) انما يجوز التعليل به اذا كان مقارنا للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم

كان قادراً على ذلك فهو مسلم ولكن الاعدام لا يقدر على سبرها وان كان مرادكم انه يجب سبره مطلقا ولو كان غير مقدور عليه فغير مسلم والمجتهد لا يلزمه سبر الاعدام لعدم قدرته على ذلك لعدم تناهيها . ولا تنس ماقدمنا لك عن الحنفية وما قلناه فى ذلك فان هذا الذى قالوه هنا لايدفع ماقاله الحنفية من ان كون العدم نفسه محضاً أو مضافاً مناسباً لم يتحقق فيلزم من يدعى ان العدم يصلح أن يكون علة لوجودي أو لعدمى مثله ان يثبت أولا وجود المناسبة فى الفرع الذى يدعى عليته بمسلك من مسالك العلة ودون ذلك أهوال فتفكر فان المقام دقيق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعى فجوزه الامام الخ » أقول المختار عند الحنفية جواز كون العلة حكما شرعياً كقولهم في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت فهذا حكم شرعى ثبت بدليله فلا يباع كام الولد وهذا أيضاً حكم شرعى معلل بالاول . واستدلوا على ذلك بما رواه الشيخان ان امرأة سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن أمها وقالت ان أمى ضعيفة لاتستطيع ان تستمسك على الراحله أفيجزى عنها أن أحج فقال « أرأيت ان لو كان على أمك دين فقضيته أما كان يقبل منك » قالت نعم قال « فدين الله أحق » ومثله كثير

(٢) قال الاسنوى « والمصنف مطلقا لان الحكم قد يدرر الخ » أقول لم يستدل الحنفية بالدوران لانهم لايقولون به وانما استدلوا بالنص المتقدم والاحاديث الصحاح فى ذلك كثيرة

(٣) قال الاسنوى « ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم الذى يفرض الخ » أقول حاصله ان في التعليل بالحكم احتمالات ثلاثه ظهر بطلان اثنين منها ووقع الشك في الثالث فبطل أيضاً

تخلف المعلول عن علته وان كان متأخراً فلا يجوز أيضاً والا لزم تقدم المعلول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا شك ان العبرة فى الشرع بالراجح لا بالمرجوح. وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر [1] والمعرف يجوز

---

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه يجوز أيضاً بالمتأخرة الخ » أقول حاصله معارضة دليل الخصم مع منع عدم جواز التعليل بالمتأخرة وحينئذ يكون جائزاً فى احتمالى المقارنة والتأخير وفى التقدم يكون مشكوكا فيه فيصح التعليل فى كلها ولا يخفى مافى كل من دليلى المتخالفين من الضعف وعدم صحة الانتاج فان المدار في العلل على وجود المناسب أولا ثم التأثير أو الاخالة ثانيا وأما كثرة الاحتمالات فلا فائدة فيها الا على رأى ضعيف وهو الذى يرجح بكثرة الاشباه ولو لم تظهر المناسبة فى العلة وقد علمت مما سبق انه لا قائل بجواز التعليل بما لم تظهر مناسبته وتأثيره أو اخالته . وحاصل الخلاف ان فريقا أجازوا ذلك مطلقاً كالامام الرازى والحنفية واختاره المصنف ومنهم من قال انما يجوز كون العلة حكما اذ كان التعليل به لجلب مصلحة وان كان لدفع مضرة فلا تكون العلة حكما شرعيا وعليه ابن الحاجب. واستدل المفصلون بانه لولم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة من العلة وهو باطل لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ لمفسدة وهو مدفوع بمنع الملازمة لجواز اشتمال الحكم على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع لاجلها وحينئذ لابد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكمة فيدفع بحكم آخر يكون علة لدفعها كحد الزنا فانه شرع لحفظ الانساب وهو المصلحة المقصودة من شرعه لكن لما كان قد يؤدي الى اتلاف النفوس لكونه رجما اذا كان الزانى محصنا وهو مفسدة لازمة منه فدفعت هذه المفسدة بايجاب اربعة شهود في اثباته وعدم قيود الاقرار فيه الا اربعا فى اربع مجالس وبالاندراء بالشبهات فتمت الحكمة التى هى المصلحة المقصودة من شرعه بدون مفسدة معها. وقال قوم بعدم الجواز مطلقا سواء كان لجلب مصلحة أو دفع مفسدة

ان يكونَّ متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به علي

واستدلوا على ذلك بانه لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون مقدما أو مؤخراً أو مقارنا والكل باطل لانه ان تقدم الحكم الشرعي الذى هو العلة على معلوله لزم تخلف العلة على المعلول حيث وجدت قبله بدونه وان تأخر الحكم الذي هو العلة عن معلوله لزم وجود المعلول بدونها ويلزم ثبوت الحكم بلا باعث لوجوده قبل العلة التى هى الباعث وان قارن معلوله وكل منهما حكم شرعي فجعل أحدهما علة والآخر معلولا تحكم لانه لا اولوية لعلية أحدهما للآخر من العكس. والجواب اختيار الشق الثالث وهو المقارنة ويمنع التحكم بان أحدهما وجدت فيه المناسبة دون الآخر فكان الحكم الذى وجدت فيه المناسبة وصفاً مناسبا باعثاً على شرع الحكم الآخر فيتعين حينئذ للعلية دون الآخر الذى لم توجد فيه المناسبة ، وذلك كبطلان البيع للنجاسة فان كلا منهما حكم لكن النجاسة وجدت فيها مناسبة باعثة على بطلان احرازها بالبيع دون العكس لان البطلان لم يوجد فيه مناسبة تبعث على كون الباطل نجساً بل كثيراً ما يبطل البيع ولا نجاسة . على ان لنا اختيار الشق الثانى وهو التأخر ونقول انما ثبتت عليته بالاجماع وهى انما تثبت حين تحقق الاجماع عليها وعند تحققه يثبت به الحكم الثاني فلا نقض بوجود العلة دون المعلول . وهذا الجواب غير سديد لان الاجماع كما لا يخفى كاشف عن حكم ثابت من قبل فللخصم المستدل أن يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعليته متحققة في ذاتها من قبل الاجماع وان ظهرت بالاجماع بعد تحققه فالحكم الثانى أيضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الآن فلازم التحكم أو النقض . ولنا أن نختار الشق الاول ونقول قولكم لو تقدم لزم تخلف العلة عن المعلول ان كان المراد به التخلف عن الحكم فغير مسلم وانما اللازم هنا هو تخلف الثاني عن الاول في النزول لا فى الحكم فانه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثانى من الاول من وقت النزول لكن نزوله بعد متخلفاً عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في

تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم ولقائل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر انما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي لكونه قديماً[1] وان كان المراد به الذاتي فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصلح للعلية[2] وانما يكون

شيء وهذا الجواب فاسد أيضاً لأن للخصم أن يقول ان كان هذا الحكم الثاني الذي كان جائز الاستنباط تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وانكشاف الاستنباط تم بعد ذلك بوحي آخر كان المعتبر وقت الانكشاف لانه لا تكليف الا بعد العلم فحينئذ يدخل في القسم الثالث وهو المقارن ويلزم التحكم وان تعلق بالمكلف بمقتضى نزول الوحي فحينئذ لا يصح استنباطه من الاول ولزم تخلف العلة عن المعلول لوجود العلة سابقة عليه بدون وجوده. والجواب الصحيح أن لنا أن نختار الشق الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز أن يكون لمانع، والتخلف للمانع لا يقدح في العلية على ما هو الصحيح كما تقدم

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي الخ » أقول هذا مبني على أن المراد بالحكم الشرعي هو الكلام النفسي الازلي وليس بمراد هنا قطعا بل المراد هنا هو الحكم الشرعي باصطلاح الاصوليين من الحنفية وجميع الفقهاء وهو الوجوب والحرمة واخوتهما من الاحكام التكليفية والصحة والفساد والطهارة والنجاسة وغير ذلك من الاحكام الوضعية وكل هذه الاحكام حادثة وهي التي يجري فيها القياس بشرطه وهي التي تستنبط من النصوص اللفظية بواسطة العلل التي تثبت بمسلك من مسالكها. واما الحكم بمعنى الكلام النفسي الازلي فلا دخل له في باب القياس ولا هو من الاحكام التي يجرى فيها القياس فلا يقال فيه انه متقدم بالزمان أو بالذات اذ لا يصلح أن يكون علة أو معلولا بحال من الاحوال الا باعتبار وجوده اللفظي بانزاله على أحد من الرسل وهو بهذا الاعتبار دليل الحكم لا الحكم الفقهي

(٢) قال الاسنوى « وأيضا فلا نسلم أن التقدم بالزمان الخ » أقول هذا

كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنـا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه[1] ولايجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدى فى هذه المسئلة تفصيل يطول ذكره[2] وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره . واعلم أن هـذا الذي ذكره الامام والمصنف من جواز

الذي قدمنا أنه الجواب الصحيح باختيـار الشق الاول وهو ان الحـكم الذى هو علة متقدم على الحكم الذى هو المعلول وفرق بين هذا وبين ما قالوه من أن من شرط العلة ان لاتتأخر عن حكم الاصل المقيس عليه لان الـكلام هنا في تأخر المعلول عن العلة والذي يضر في هذا انما هو تخلف المعلول عن العلة لغير مانع وأما اذا كان التخلف لمانع فلا يضر. وأما تأخر العلة عن حكم الاصل فمعناه أن نفس الحـكم المعلل ومحله الذى هو الاصل وعلته تتأخر كلها عن الفرع فلا يكون الاصل مشروطا وقت مشروعية الفرع كقياس الوضوء على التيمم فان الوضوء شرع أولا والتيمم شرع بعـد ذلك فلا يصح هذا القياس والا لزم وجود الحـكم بلا علة ولا باعث عليه . وأما مانحن فيه فالفرض أن أحد الحكمين وهو ما يصلح علة للثانى متقدم بالزمان على الثانى وانما تخلف الثانى لمانع فبذلك تعلم أنه لايصح اختيـار الشق الثاني ويكون الحـكم الذى هو علة متأخراً عن الحكم الذي هو معلول لانه يلزم عليه ذلك المحظور وهو ثبوت الحـكم بلا علة أصلا ولذلك كان المختار عدم جواز تأخر العلة عن حكم الاصل المعلول

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً الخ » اقول هذا هو القول المفصل من الاقوال الثلاثة الذى قدمناه وقد قدمنا ماله وعليه فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « وللآمدى في هذه المسألة تفصيل الخ » أقول لعـل ما قاله الآمدى هو ماقدمناه من الاقوال الثلاثة وما انبنى عليه كل واحد منها فان كان كذلك فمخالفة قواعده التي بنى عليها اختيار جواز تعليل الحكم الشرعى عليه لاتضره فى شيء

تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى[1] وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه . قال :

« قالت الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة . قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة . ولنا أن التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هى عليها

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذا الذى قاله ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الخ » أقول ما قاله الآمدى هو المعول عليه وذلك لما قدمناه من أن العلة لو تأخرت عن حكم الاصل لـكان الحكم ثابتاً بلا باعث لوجوده قبله بالفرض قال في جمع الجوامع ومن شروطها أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حـكم الاصل سواء فسرت بالباعث أم المعرف لان الباعث على الشىء أو المعرف له لا يتأخر عنه خلافا لقوم فى تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته اهـ مع زيادة من شرحه للجلال وهذا المثال مناقش فيه لانه ان أريد الاستقذار طبعاً فهو مقدم على نجاسة اللعاب ولـكن لم يظهر علته ألا ترى أن مخاط الآدمى مستقذر طبعاً وليس بنجس وان أريد الاستقذار شرعا فهو عين النجاسة فيلزم تعليل الشىء بنفسه ولا يـكون متأخرا عنهـا لان الشىء لا يتأخر عن نفسه والمثال الصحيح قد تقدم . واما القول ان هذا الجواب مبنى على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز أن يـكون الحـكم معللا بعلتين باعثتين يوجد باحداهما ثم يوجد بالباعث الآخر مدفوع بأن الكلام مفروض فى أن حـكم الاصل السابق لا علة له سوى هذه العـلة المتأخرة فهى وحكمها المعلل لم يوجد واحد منهما حال وجود الفرع كالوضوء مع التيمم أما لو وجدت علة باعثة على الحـكم ووجد بها كان القياس حينئذ على هذا الاصل الذى وجد فيه هذا الباعث بهذا الباعث لا بالباعث الثاني وكون هذا الثانى الذى وجد الحكم بغيره علة أو غير علة فهذا شيء آخر فـكان ما اختاره الآمدي وتبعه ابن الحاجب هو المختار

لزم الدور » أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا فى النقدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما[1] وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام والآمدى واتباعها[2] ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعى ونقله الآمدى وابن الحاجب من الاكثرين أيضاً. وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لان فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل[3] اما في الاصل فلثبوته

---

(١) قال الاسنوى « العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا فى النقدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق الخ » أقول ممن حكى الاتفاق على جواز التعليل بالمنصوص صدر الشريعة والسعد فى التلويح وأبو بكر الباقلانى وكثير من الاصوليين ، لكن صاحب جمع الجوامع حكي الخلاف فيها أيضا وتقدم أن علية العلة المنصوصة ولو بظني أوالمجمع عليها لا يتأتى الخلاف في عليتها وبناء على ذلك فنسبة ذلك الخلاف فى القاصرة المستنبطة لجميع الحنفية مبنية على ظاهر عبارة صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه حيث قال ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز لانه جعل علة الربا فى الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة فان كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا اه . ولكن ظاهر تلك العبارة غير مراد بل المراد جمهور الحنفية ماعدا مشايخ سمرقند منهم فان هؤلاء يوافقون الشافعية فى جواز التعليل بالعلة المستنبطة القاصرة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام الخ » أقول قد علمت أنه مذهب السمرقنديين من الحنفية

(٣) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لايجوز لعدم فائدته الخ » أقول قال صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أولا وانما يجوز التعليل بالاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لاتنحصر في هذا أي في الاعتبار

بالنص واما فى غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الفرض انهـا قاصرة واذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحـكيم لا يفعل العبث. وأجاب الامام بثلاثة أجوبة : أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لا نسلم انحصار الفائدة في اثبات الحـكم بل لها فائدة أخرى [1] وهي معرفة كون الحـكم على وجه

وفائدته أن يصير الحـكم أقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحـكم . فأشار بقوله لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص الخ كما قال فى التلويح الى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بأن يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضاً وعدم التعدى لا يصلح مانعاً للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن حكم الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يـكن علل أو لم يعلل فبعد التعليل لو أضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحـكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثاً للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحـكم الفرع اه أى واذا كان المثبت للحـكم هو النص لم يبق للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا . قال فى التوشيح وبهذا ظهر أن التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عنـد الشافعى رحمـه الله فالقياس نوع منه اه أى فالتعليل أعم من القياس فيكون الذى منعه الحنفية فى العلة القاصرة هو التعليل بمعنى القياس دون التعليل بمعنى ابداء الحكمة والذى أجازه الشافعى هو التعليل بمعنى ابداء الحـكمة دون التعليل بمعنى القياس فلم يتوارد النفى والاثبات على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بثـلاثة أجوبة : أحدها وعليه اقتصر المصنف انا لا نسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لهـا فائدة أخرى الخ » أقول هذا الجواب هو الذى رده صدر الشريعـة بقوله ليس بشيء اذ الفـائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم اه . فهذه الفائدة التى ذكرها الامام في جوابه ليست

المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله أميل. الثاني أن ماقالوه بعينه

فائدة فقهية ولكن قال في التلويح لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بدمن ان يوجب علماً او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن. وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى اه. على أن قوله وقد يقال ان دليل الشرع لابد ان يوجب الخ منقوض بخبر الواحد وهذا كله ظاهر في ان الحنفية انما يمنعون التعليل بالقاصرة بمعنى القياس لانه هو الذي يقال فيه لا فائدة له الا اثبات الحكم الشرعى وهذا لا يمكن ان تجيزه الشافعية لانهم متفقون جميعا على ان العلة قاصرة لا تعدية لها فلا قياس بها فالذي تجيزه الشافعية هو ابداء الحكمة للاطمئنان وسرعة الاذعان وهذا لا يمنعه الحنفية.

واقول ان الحنفية شرطوا التأثير في العلة المستنبطة وحينئذ لابد فيها من اعتبارها بنص او اجماع باحد الاعتبارات الماضية أذ لا اخالة عندهم وحينئذ لا تكون العلة المستنبطة المشروط فيها التأثير على وجه ما ذكر قسما للعلة التى تثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور عندهم الا بالاعتبار فانها باعتبار انها تثبت بالنص او الاجماع منصوصة او مجمع عليها وباعتبار انها مناسبة للحكم مع الاعتبار المذكور مستنبطة ومؤثرة وبناء على ذلك لا يمكن للحنفية ان ينكروا التعليل بالعلة بمعنى ابداء الحكمة ومعرفة لمية الحكم بقطع النظر عن كونها متعدية او قاصرة وان هذه الفائدة انما هى من جهة الشارع لامن جهة المجتهد في المنصوصة والمستنبطة فان كلها منصوصة فى الواقع والاختلاف بالاعتبار. وبناء

وارد فى المنصوصة[1] الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد وهى حاصلة هنا[2] فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة

على ذلك فيتضح لك وجه الغلط في القول بان قول الحنفية بمنع التعليل بالقاصرة مبنى على قولهم بالتأثير الا اذا قلنا ان مرادهم بالتأثير على وجه التعدى والقياس وحينئذ يكون الخلاف لفظياً قطعا كما فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوى « الثانى ان ماقالوه بعينه وارد فى المنصوصة » اقول قد تقدم ان الحنفية اجابوا عن ذلك بان للشارع ان يظهر علية الحكم وليس للمجتهد ذلك

(٢) قال الاسنوى « الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه من غيره الخ » أقول قد تقدم الجواب عن هذا . وأيضاً زيادة على ماتقدم نقول ان هذا خروج عن الموضوع فان موضوع الخلاف هنا على فرض انه معنوى فى خصوص العلة القاصرة وموضوع الجواب فيما اذا اجتمع علتان احداهما قاصرة والاخرى متعددة وهى مسئلة أخرى . فقال جمهور الشافعية اذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر بجعل المتعدي مستقلا بالتعدية لامجموعهما علة لتعدية هذا الوصف دون القاصر . وقال صدر الشريعة بعد ان بين ان قول الحنفية بالمنع مبنى على قولهم بالتأثير وقول الشافعية بالجواز مبنى على قولهم بالاخالة مانصه وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي أم لا . فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيراً في الحكم لايمنع التعليل بالوصف المؤثر فكذا ههنا الا اذ كان الوصف القاصر تثبت عليته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام «حرمت الخمر لعينها » فحينئذ تثبت عليته ويكون مانعاً من علية وصف آخر اه . وأقول في هذا الكلام نظر من وجوه : الاول ان المختار ان لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة فدعواه ان الشافعى عند اجتماع وصفين

و وجدنا فى الاصل وصفاً متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود

احدها قاصر والآخر متعد وكلاهما غلب الظن بعليته غير صحيح . أما عندنا فقد صرح هو به واما عند الشافعية فلما ذكرنا ولما يؤخذ من قول الاسنوي فانا اذا لم نجوز التعليل بالقاصرة ووجدنا فى الاصل وصفاً متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم فى الفرع اه ولما قدمنا أيضاً عن جمهور الشافعية . نعم قول الاسنوي بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها غير صحيح فانه يقتضى اننا اذا جوزنا التعليل بالقاصرة يكون معارضة للوصف المتعدي فلا يعلل به وهو مخالف لمذهب الجمهور من الشافعية ولمذهب الحنفيه ولما تقرر عند الكل ان العلل لا تتزاحم الى آخر ما قدمناه .
وبهذا تعلم أيضاً ان هذا الذى جعله صدر الشريعة ثمرة الخلاف لا يصلح ان يكون ثمرة له لاتفاق الكل على ما هو المختار على تعدية الوصف المتعدي متى غلب على الظن عليته واما القاصرة فالاتفاق على انها لا تتعدى لان الفرض انها قاصرة فكيف يمكن التعدي والقياس بها مع عدم وجودها في الفرع فان اراد الاسنوي من التعليل فى قوله فان جوزنا التعليل بها الحاق المسكوت بالمنطوق كما هو المراد في قوله فانه يجب التعليل به فغير صحيح لما ذكرنا وان اراد منه ابداء الحكمة للاطمئنان وسرعة الاذعان فالقاصرة لا تعارض المتعدى لرجحانه بالتعدية فلا يمتنع القياس بالمتعدي اذا وجد في فرع بشروطه ولا تنس ما قدمناه في ذلك قريبا وان الخلاف لفظي وانما اطلنا هنا لكثرة الاضطراب في هذه المسألة فلذلك أردنا احقاق الحق فلا تسأم فان العلم يحتاج الى مزيد صبر وجلد وان لم تعطه كلك لا يعطك بعضه والله الموفق .

قال وهذا خطأ لان النقدية في الشرع مختصة بالنوعين[1] ولان النص ان تناولها بقي الامر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وان لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة . واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة[2] وقد نقله عنهم

(١) قال الاسنوي « وهذا خطأ لان النقدية في الشرع الخ » أقول وذلك لما قدمناه من ان علة الربا عند الشافعي رحمه الله في الذهب والفضة هي الثمنية وان غير الحجرين لم يكونا ثمناً فليس في الفلوس ربا عند الشافعية . نعم عند الحنفية فيها ربا مطلقا سواء كانت رائجة او غير رائجة اذا كانت متخذة من معدن من المعادن كالنحاس او الحديد أو الرصاص ونحو ذلك لان العلة في الربا عند الحنفية هي اتحاد الجنس مع القدر من وزن او كيل وانما الفرق بين كونها رائجة او غير رائجة عند الحنفية انما هو بالنسبة للزكاة فانها ان كانت رائجة وجبت فيها الزكاة باعتبار قيمتها ذهباً او فضة لانها اذا راجت كانت حينئذ من عروض التجارة عندنا

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص الخ » أقول ان الاصوليين حكوا خلافاً بين الحنفية والشافعية في ان حكم الاصل ثابت بالعلة او بالنص الاول وان الشافعية قالوا بالاول والحنفية قالوا بالثاني ثم قال فريق منهم ان الخلاف لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعرف للحكم ولا تناكر في ذلك لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد كيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لانتفى القطعية وقيل النزاع معنوى واختاره السبكى من الشافعية قائلا نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث ابدا فانه لا باعث لله تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما نفسرها بالمعرف ومعنى التعريف ان ينصب امارة على الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف فعلى هذا صارت العلة بمعنى العلامة والامارة مع انها قسيمه وكونها باعثة لا ينافي

اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لاتوجب الاضطرار مع ان ماذكر مخالف لسائر كتب الشافعية لانهم متفقون على العلة الباعثة وجعل السبكي من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده بالتعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعلهامعرفاففائدة التعليل تحصيل معرف الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب عليك ان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية بل معرفة الحكم أيضاً فائدة فلا تمنع القاصرة من هذا الوجه وأيضاً كونها معرفا يوجب ان لايصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأى ثم لايساعد عليه كلمات الشافعية كذا في مسلم الثبوت وشرحه . وأقول نعم ان التاج السبكى قال في جمع الجوامع مع شرحه قال أهل الحق هى المعرف للحكم فمعنى كون الاسكار علة انه معرف اى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ وحكم الاصل على هذا ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية في قولهم بالنص لانه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله اصلا يقاس عليه والكلام فى ذلك والمفيد له هو العلة اذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس وقيل العلة المؤثر بذاته فى الحكم بناء على انه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة . وقال الغزالي هى المؤثر فيه باذن الله تعالى أى بجعله لا بالذات وقال الآمدى هى الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية فى قولهم حكم الاصل ثابت بها أى انها باعث عليه وان مراد الحنفية ان النص معرف له وان كلا لا يخالف الآخر فى مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ابدا ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لان الرب تعالى لايبعثه شيء علي شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث اراد انها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبى رحمه الله وسيأتي بيانه اه . لكنه قال بعد ذلك وهو ما وعد به ومن شروط الالحاق بها اى بسببها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لا ناطة الحكم بالعلة اه. قال الجلال موضحاً من شرحه كحفظ النفوس فانه حكمة

الى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن اصحابنا أنهم جوزوا ثبوته

ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد الخ فان من علم انه اذا قتل اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطيناً لنفسه على تلفها وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر على امتثال الامر الذي هو ايجاب القصاص بان يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص وتصلح شاهدا لاناطة وجوب القصاص بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد فى وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة اه . فان هذا كله صريح في ان الالحاق انما هو بسبب العلة وانها بما اشتملت عليه من الحكمة تبعث المكلف على الامتثال الخ فهى باعثة بهذا المعنى كما انها معرفة للحكم فليست مطلق معرف بل هى معرف باعث أيضاً والذى ينكره انما هو كونها باعثة لله على الحكم بمعنى انه سبحانه يتأثر وينفعل لها فيفعل او يحكم ولا يخالفه في ذلك احد وان صاحب جمع الجوامع يعترف صريحاً بان تلك الحكمة تصلح شاهدا لاناطة الحكم بالعلة ، ولا معنى لكون العلة باعثا الا هذا . قال صدر الشريعة في توضيحه : بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك فالاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس ثم فسر الباعث بقوله أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم . ثم قال فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة الى آخر ما أطال به في ذلك وقد قدمناه. فمعنى قول صاحب جمع الجوامع اشتمالها علي حكمة الخ أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهي مترتبة عليها بواسطة ترتب الحكم وهذا بعينه هو مافسر به صدر الشريعة الباعث فالذى منعه صاحب جمع الجوامع انما هو الباعث لله على الحكم فليس المراد بالباعث حقيقته وانما المراد به الحكمة والمصلحة. والقول بانه لايجوز اطلاقه في جانب الله تعالى لايهامه النقص ولم يرد به اذن مدفوع بان هذا الاطلاق لم يكن على وجه

التسمية أو الوصفية له تعالى بل هو وصف للعلة التى أناط الله بها الاحكام فى مقام التعليم وهذا لاحجر فيه خصوصاً فى مقام التعليم لان المراد من هـذا بيان ان افعاله وأحكامه تعالى مراعي فيها مصالح العباد ومصانة عن العبث ومن هذا تعلم أيضاً أن صاحب جمع الجوامع فرع على كون العلة بمعنى المعرف ان الحـكم ثابت بها ومراده ان الحـكم كما هو ثابت بها ثابت بدليله وهو النص أو الاجماع قال السعد وليس معنى كون الوصف معرفاً أن الحـكم لايثبت الا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف أمارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعاً اختمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل مايوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع مايقال ان كانت العلة منصوصاً عليها كان يقال الحرمـة فى الخمر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها لاتعرف الا بثبوت الحـكم فلو عرف الحـكم بها لزم الدور اهـ . قال شيخنا فى تقريره وأما ماقيل من ان العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها انما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل ومفرعا له كان المتفرع عليـه حكم الاصل وأيضاً لو كان معرفا لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل للفرع اهـ . ومراده رحمه الله ان ماقيل مما ذكر جوابا عن الاعتراض بالدور فاسد لما ذكره فالجواب ما قاله السعد من أن معنى كون الوصف معرفا انه يعرف ان الحكم الثابت في الاصل حاصل فى هـذه المادة أى الفرع ولهذا قال الجلال كما قدمناه فمعنى كون الاسكار علة انه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ اهـ أى علامة على حرمـة المسكر كالخمر والنبيذ فأشار بذلك الى ان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فالمفاد بالنص بقطع النظر عن العلة ثبوت الحرمـة فى الخمر فى ذاته والمفاد بالتعليل بالاسكار ان علامة ثبوت الحـكم الاسكار اذ لافائدة له سوي ذلك فيستفاد ان

بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله[1]. قوله «لنا» أي استدل أصحابنا على الجواز

خصوصية الخمر ملغاة وحينئذ هو والنبيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعا فلله در الجلال المحلي حيث جعل المعلم المسكر والخمر والنبيذ من أمثلته اشارة الى ان المعرف حكم الخمر من جهة انه يلحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلامة فالعلة تعرف الحكم منوطا بها حتى اذا وجدت بمحل آخر ثبت الحكم فيه أيضا والنص يعرف الحكم من غير نظر الى ذلك فليسا معرفين لشيء واحد عند من يجوز تعدد الادلة عند اتحاد المدلول ومعنى قول الجلال جوابا عن قول الحنفية الحكم ثابت بالنص لانه المفيد قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام فى ذلك والمفيد له العلة الى آخر ما قدمناه عنه ان العلة تفيده بقيد ما ذكر بعد تقرره بالنص . قال العطار وعليه فالخلاف لفظى وانه لابد من الامرين أي النص أو الاجماع مع العلة التي ثبتت عليتها فالنص يفيد الحكم من حيث ذاته والعلة تفيده من حيث كون محله أصلا يقاس عليه بعد ثبوت كونها علته وطريقه وحصول الظن بذلك ، وعلى الاول يحمل كلام الحنفية وعلى الثانى يحمل كلام الشافعية وكلا الامرين لابد منه فلا خلاف . وبهذا كله تعلم مافى كلام مسلم الثبوت حيث بنى كون الخلاف لفظيا على أن مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعرف للحكم وذلك لان الشافعية لم يقولوا انها الباعث الا على ظاهر قول الآمدى لكن الآمدى جعل كونها باعثا متحداً مع كونه معرفا ثم قول الحنفية ان الوصف معرف لا يخرج عما قلناه فالخلاف لفظى حتى على مايقوله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا الخ » أقول قد علمت انه لا خلاف بين قول من قال لا يمكن ثبوت حكم الاصل بالعلة وبين من قال يجوز ثبوته بها لان الاول أراد أنه لايمكن ثبوته من حيث ذاته لا بقيد كون محله اصلا يقاس عليه فانه حكم شرعى لايثبت الا بدليل وهو اما نص أو اجماع والثاني أراد انه اذا كان الوصف متعديا أفاد ثبوت حكم الاصل بقيد كون محله أصلا يقاس عليه فلا خلاف فقوله وحينئذ يندفع

بأن تعدية العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور وأجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية[١] وأجاب غيره بان كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للاخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها[٢] فلا يلزم الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف وأيضاً ان كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح[٣]

الدليل من أصله فيه انه أقول تبين لك ان الدليل متفق عليه لان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته من حيث ذاته بالعلة والا كان ثابتا بالقياس فيكون فرعا والفرض انه حكم الاصل فلا طريق لاثباته من تلك الحيثية الا النص أو الاجماع باتفاق كما سبق

(١) قال الاسنوي « وأجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية » أقول والدور المحال هو أن يلزم منه اجتماع النقيضين تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه ودور المعية لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا يلزم اجتماع النقيضين. وأجاب صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه بان التعليل لم يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص اه

(٢) قال الاسنوى « وأجاب غيره بان كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للاخرى الخ » أقول هو بعينه جواب ابن الحاجب لان دور المعية هو ما كان مبناه الملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر غاية الامر ان غير ابن الحاجب بين مبنى دور المعية وهو التلازم من الجانبين كالابوة والبنوة

(٣) قال الاسنوي « وأيضا ان كان المراد الخ » أقول هذا جواب آخر وحاصله أن تعدية الوصف بمعنى وجوده فى صورة أخرى غير تعدية الحكم بمعنى وجوده فى صورة أخرى بناء على كون الوصف علة فى هذه الصورة والعلية مشروطة بتعدية الوصف فالعلة متوقفة علي ذلك وتعدية الحكم بالمعنى

وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل انما تتوقف على وجود الوصف فى صورة أخرى وحينئذ فلا دور . قال :

« قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء تنتفى العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل . قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك » أقول ذهب الاكثرون ـ ومنهم الامام والآمدى واتباعهما ـ الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم . وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا تزيد الاجزاء على سبعة [١] قال الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه

المذكور متوقفة على العلة أى كون الوصف علة في الصورة التي تعدى اليها ذلك الحكم فلا دور

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فقال بعضهم يشترط ان لاتزيد على سبعة الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وثالثها لا يزيد على خمس اه أي يجوز التعليل بالوصف المركب بشرط ان لا يزيد على خمس قال الجلال حكاه الشيخ ابو اسحاق الشيرازى وما روى عن بعضهم في شرح اللمع وحكاه عن حكاية الامام فى المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت في نسخته كما قال المصنف قال أي الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال حجيته الاستقراء من قائله واعترضوا على هذا الحصر بأن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الاكثر من غير فرق والاستقراء لاينهض دليلا في مثل ذلك . وبهذا تعلم ان هذا القول ضعيف لضعف حجته ولذلك أشار الجلال بقوله وقد يقال الخ فان هذه العبارة تشير لضعف حجية الاستقراء لانه لا ينهض دليلا في مثل هذا الموضع لان اثبات العلية انما يكون بمسلك من مسالكها وليس منها الاستقراء ومن هذا تعلم ان اشتراط ذلك البعض الحصر ضعيف وأن لفظ سبعة وقعت في المحصول تصحيفا والاصل خمسة وعلى كل حال فلا وجه للحصر وان اعتراض الامام على الحصر وجيه

علة تامة لعدم عليته[1] لان عدم كل واحدمنها علة لعدم ذاته واذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئـذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب تنتفي العلية لما قلناه[2] ثم اذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول

---

(١) قال الاسـنوى « احتج المانع بانه لو صح التعليل به لكان عـدم كل واحد من اجزائه الخ » أقول انما كان عدم كل واحد من اجزائه علة تامـة الى آخر ما قال لضرورة ان عدم جزء المركب عدم للمركب فكان عدم كل واحـد من اجزاء المركب علة فى عدم ذات المركب ومتى انعدمت ذات المركب انعدمت صفاته فانعدمت العلية لانها من الصفات

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فنقول اذا انتفى الخ » أقول حاصله انه اذا انتفى جزء أول فقد علمت انه ينتفى كل المركب بانتفاء أجزائه فتنتفى العليـة فاذا انتفى جزء ثان وهو كالاول علة فى انتفاء العلية وقد انتفت بالاول فان قلنا انها لم تنتف بالثانى لزم وجود العلة وهو عدم الجزء الثانى بدون معلوله وهو انتفاء العلة وان قلنا ان العلية انتفت بالثاني وقد علمت انها انتفت بالاول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب الذى أدى الى هذا المحال محال . والجواب الصحيح عن هـذا ان التخلف هنا انما هو لمانع وهو حصول المعلول بعلة أخرى والتخلف لمانع لا يقدح فى وجود المقتضى الا ترى ان البول اذا خرج اولا فقد وجد الحدث ثم اذا خرج المذى ثانيا لم يوجد حـدث آخر لاستحالة ايجاد الموجود فيتخلف المعلول ويلزم النقض لكنه لايضر لانه نقض صورى لاحقيقى وذلك لان معنى كون كل من هـذه النواقض علة على البدل اولا وبالذات فاذا وجـد أحدها كان موجبا للحدث فاذا وجد غـيره بعده فلا يضر عدم ترتب حدث عليه للاكتفاء بالاول لان شرط كون كل واحـد منها علة ان لا يوجد قبله غـيره فـكذلك يقال فى اجزاء العلة المركبة عـدم كل جزء من اجزائها علة لعدم ذات المركب بدلا اولا وبالذات فعلة عدم المركب عدم جزء ما من أجزائه بل عدم علة من علله وانما يطلق على كل واحد من اعدام الاجزاء علة

عن علته التامة وان انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج[1] واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان أحد النقيضين لا بد أن يكون وجوديا واذا كان انتفاؤها وجوديا امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدميـة لاتكون علة للامر الوجودى . هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فوضح واما الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم العلية وأما المخالفة فقـد سبق أنه يجوز تعليل الوجودى بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن هذه الشبهة وانما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك[2]

لانه متحقق فى ضمنها فلا يلزم النقض والتخلف عما هو علة حقيقة واذا تأملت حق التأمل وجدت أن الجواب حقيقة هو هذا

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان العلية عدمية فانها من النسب والاضافات الخ » أقول هذا الجواب واضح وما اعترض به عليـه به الاسنوى وجيه وفضلا عن ذلك فانه مبني على ان الاضافى عدمي وقد علمت مما قدمناه ان هـذا مذهب المتكلمين وان مذهب الفقهاء ان الاضافى وجودي ولذلك مثلوا للمانع الوجودي بالابوة نظراً الى انها ليست عـدم شيء وان مرجع القياس الى الفقهاء فلا يناسبهم ان يقال فيه انه عدمي وبهذا كان جواب المصنف فاسداً من هذا الوجه ايضاً

(٢) قال الاسنوى « وانما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره الخ » أقول مراده ان المانعين لتركيب العلة تمسكوا بهذه الشبهة أيضا وانما الامام اجاب به عن شبهة أخرى تمسك بها أولئك المانعون لتركيب العلة وحاصل هذه الشبهة انهم قالوا لو كان المجموع علة فقيام العلة اما بكل جزء منه أو بواحد أو بالمجموع والاقسام الثلاثة باطلة لانه ان قامت العلة بكل جزء منه فكل جزء منه حينئذ علة لا المجموع وهو خـلاف الفرض لان الفرض ان

الشيء فاذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فان قامت تلك الصفة بتمامهـا بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلية عدمية وهو مطابق[1] فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها

العلة هو المجموع وان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع أيضاً وان قامت بالجميع من حيث هو جميع والعلية وصف واحد والجميع كثير ولا يصح قيام الواحـد بالكثير ويلزم انقسام الصفة العقلية فلا بد من جهة وحدة بحيث بها يصير المحل واحداً فننقل الكلام الى جهة الوحدة هذه كالكلام فى العلية ويتسلسل

(١) قال الاسنوى « هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلة عدمية وهو مطابق » أقول بيانه على هذا الوجه اننا نختار الشق الثالث وهو ان العلية قائمة بالمجموع لا بكل واحد من الاجزاء والعلية وصف اعتبارى فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هى كثرة كوصف الـكثرة فانها وصف للكثير من حيث هو كثير . وعلى هذا فقول الاسنوى فى شرح جواب المصنف الذى هو جواب الامام عن هذا السؤال واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان أحد النقيضين الخ غـير مأخوذ لامن كلام المصنف ولا من كلام الامام اما كلام الامام فلما علمت من البيان وأما المصنف فلم يرد فى الجواب على قوله ظناً أن العلة عدمية فلا يلزم ذلك وهو لايحتمل ماقاله الاسنوى فالظاهر منه انه متى كانت العلية عدمية لايلزم التخلف ولا تحصيل الحاصل لانه مرجع الاشارة فى كلام المصنف حتما ويمكن حمله على الجواب الذى قدمناه من ان عدم كل جزء من الاجزاء علة على البدل اولا وبالذات كما يمكن حمله على أن المراد ان العلة المركبة مجموع علل ناقصة بان كل جزء منها يتوقف عليـه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة ويكون وصف العلية التامـة مركبا من العليات النواقص ويكون الكل قائما بالمجموع وأجزاؤه باجزائه . ومعنى قيام الجميع بالجميع قيـام الاجزاء بالاجزاء . وعلى هذه الاحتمالات كلها لايلزم تخلف ولا

الى الشبهة الاولى وتبعه المصنف والظاهر أنه انمـا حصل عن سهو . وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العليـة بل وجود كل جزء شرط للعلية[1] فعدمه يكون عدماً لشرط العلية. الثانى أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبـة أو فى وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث[2] .قال :

تحصيل الحاصل وكون العلية عدمية كما أورده الاسنوي على جواب المصنف انما هو وارد على ماحمله عليه بكلام المصنف وهو ليس بمتعين بل هو بعيد وحمله عليه يحتاج الي تكلف وتقدير مالا حاجة اليه بل مايوجب فساده

(١) قال الاسنوي « واجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لانسلم ان عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط العلية الخ » أقول قد اعترضوا على هذا الجواب بان الـكلام فى تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء شرطا فى العلية لانه خلاف المفروض من كونه جزءاً .وأجيب عن هذا بانه لا استحالة فى أن يكون الشيء الواحد شرطاً لصفة العلية العارضة له ولا يخفى ضعفه لان مقتضى كونه جزءاً ان يكون داخلا فى المركب ومقتضي كونه شرطاً ان يكون خارجا على انا اذا سلمنا كونه شرطا لا تندفع الشبهة به فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عـدم المعلول ففى صورة تعدد الاجزاء تتعدد الاعدام سواء قلنا ان وجود الجزء جزء من العلية أو شرط لانها متى تعددت الاعدام فاذا عدم الكل لانعدام واحد لاتنعدم بانعدام واحد آخر شرطا كان أو جزءاً فلزم التخلف أو تحصيل الحاصل

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مرتبة الخ » أقول هـذا جواب فاسد أيضا لان الموضوع ان الوصف الذى ثبتت عليته هو المركب فهو العلامـة والمعرف للحكم ولو كان كل جزء علامة ومعرفا لكان وجوده كافيا في تعدى الحكم الى الفرع اذا وجد فيه وليس كذلك ان كون العلة مركبة غير ممتنع عقلا فلا مانع عقلا من كون المجموع المركب من عدة مفاهيم مما يظن عليته بمسلكها كالبسيطة فانها

« وهنـا مسائل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتهـا لانها نسبة يتوقف عليـه . الثانيـة التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى لانه اذا أثر معه فدونه أولى قيل لا يسند العدم المستمر قلنا الحادث يعرّف الازلى كالعالم للصـانع . الثالثـة لا يشترط الاتفـاق على وجود العـلة فى الاصل بل يكفى انتهاض الدليـل عليه . الرابعـة الشيء يدفع الحـكم كالعـدة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع . الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولـكن بشرطين متضادين » أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع فى ذكر مسائل تتعلق بها : الاولى لا اشكال فى أنه يصح الاستدلال على الحـكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز أن

يظن عليتها بمسالكها أيضا وقد وقع التعليل بالمركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العدوان لمكافىء غير ولد ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وهو كثير وما ارى للمانع مخلصاً الا ان يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطا فيه ويؤول الخلاف حينئذ الى اللفظ اه أى لانه حينئذ اتفق على ان الاجزاء لابد منها في العلية والخـلاف بعد ذلك فى انها اجزاء للعلة أو ان واحـدا منها علة والباقي شروط فيها . وقد منع البعض كون الخـلاف لفظيا بان من قال بعلية كل جزء يشترط المناسبة فى جميعها ومن قال ان العلة جزء منها والباقى شروط لايشترط المناسبة الا فى هذا الجزء دون الباقى.قلنا ان ذلك لايضر فى كون الخلاف لفظيا اذ لايترتب على ذلك فائدة لان الفرض ان البعض فيما نحن فيه قال ان المجموع علة فلا بد ان يكون مناسبا على القول باشتراط المناسبة والقائل بان العلة هو البعض لا يعتبر المناسبة لا انه يعتبر عدم المناسبة وفرق بين عدم اعتبار المناسبة وبين اعتبار عدمها على ان لنا ان نقول مراد صاحب جمع الجوامع بكون الخلاف لفظيا انه لايترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقى الاجزاء فانهـا لابد منها سواء كانت أجزاء أو شروطا أما المناسبة وعدمها فمعلوم ان محلهما هو العلة سواء كانت وصفا مفرداً أو متعدداً مركبا والله الموفق

يستدل بعلية العلة على وجود الحكم[١] كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فى القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا انه لا يجوز لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور . وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما أن النسبة انما تتوقف على المنتسبين فى الذهن لا فى الخارج[٢] والثانى أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق[٣]

---

(١) قال الاسنوي « ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم الخ » أقول وجه ذلك ان العلية نسبة تتوقف على العلة والحكم فلا تحقق لها الا بعد تحقق الحكم والعلة ، والعلة يجب أن تكون متقدمة على معلولها في الرتبة وهنا ليس كذلك

(٢) قال الاسنوي « وهذا الجواب ضعيف من وجهين ذكرهما صاحب التحصيل ان النسبة انما تتوقف فى الذهن لا فى الخارج » أقول ان كان المراد بالخارج خارج الاعيان فالنسبة ليس لها وجود فيه اذ لا وجود لها في الخارج بل الموجود في الخارج هو منشؤها وهما المنتسب اليهما وان أراد بالخارج خارج لاذهان أي ان لها تحققا فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وتعقل المتعقل فهذا التحقق يتوقف أيضاً على المنتسب اليهما اذ لا تحقق للابوة أو البنوة الا بوجود الاب أو الابن

(٣) قال الاسنوى «والثانى أن المراد بالعلة هو المعرف الخ» أقول قد علمت أنه لا فرق في أن العلة بقيد ان محلها أصل يقاس عليه بين كونها باعثة أو مؤثرة أو معرفا على ان هذين الوجهين انما يردان على توجيه الاسنوى حيث فرع على قوله لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين قوله فتكون العلة متفرعة فى وجودها على ثبوت الحكم الخ وكل هذا غير لازم فى استدلال المصنف ولا يقتضيه ولا يتفرع على كون العلية نسبة بين العلة والحكم كون العلية متوقفة فى وجودها على ثبوت الحكم ومن أين هذا التوقف . وغاية ماتقتضيه النسبة هو التلازم بينها وبين المنتسبين فهو توقف معي كما فى مسألة النسب مع المنتسبين

وحينئذ فلا يلزم الدور . المسئلة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان: أرجحها عند الامام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف [١] لان المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى لجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى . لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى أظهر فى العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول

فهى لازمة لها ذهنا وتحققا وبوجودهما فى الخارج يكون تحققها فى نفسها كما هو واضح فوجه عدم الجواز هو ماذكرناه ولا يرد عليه شيء من وجهى الاسنوى

(١) قال الاسنوى « فيه مذهبان ارجحها عند الامام والمصنف الخ » أقول قد تقدم الخلاف ان العلة هى الوصف المؤثر بقطع النظر عن كل مايتوقف عليه المعلول من وجود شرط وارتفاع مانع بذلك . قال فريق او ان العلة هي العلة التامة التي توفر فيها وجود الشروط وارتفاع الموانع بذلك قال فريق آخر . فالفريق الاول قال ان تخلف الحكم عن الوصف المؤثر لمانع هو علة ذلك التخلف لا يكون ذلك الا مع وجود المقتضى والا لكان التخلف وعدم المعلول لعدم العلة لا لوجود المانع والفرض انه لوجود المانع . والفريق الثانى قال ان المقتضى انما كان مقتضياً لملائمته للمقتضى فالعلة انما كانت علة لملائمتها للمعلول على وجه التأثير فيه والمانع انما كان مانعاً لمنافرته المعلول فكان بينه وبين المقتضى التضاد والعناد فكيف يعقل ان يعلل عدم الحكم وتخلفه بالمانع بشرط وجود المقتضي وتأثير المانع فى عدم الحكم حاصل سواء وجد المقتضى أو لم يوجد . وحينئذ لا يتوقف كونه علة على وجود المقتضى بل هو يؤثر مطلقا وجد المقتضى أو لم يوجد بل تأثيره عند عدم وجوده اولى. وعلى هذا يتوجه على هذا القائل ان مبنى كلامك ان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمام العلة وحينئذ يكون انتفاء الحكم مستنداً لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع فكان الاجدر ان ينسب انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى كما هو الاظهر فى العقل ولا نسبه لوجود المانع . ومع ذلك فقد تقدم ان الخلاف لفظى

وعلى هذا فمدعى الاول أرجح من مدعى الثانى فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث . والمذهب الثاني أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الآمدى لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل[١] لان المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الازلى الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب[٢] لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي . وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه[٣] لان العلل الشرعية معرفات[٤] والحادث يجوز

---

(١) قال الاسنوى « ان كان هو العدم المستمر باطل الخ » أقول انما يكون باطلا اذا لم يكن معنى كون العدم المستمر معلولا ان الحادث يقطعه ويرفعه بوجوده كعدم مولود سابق على ولادته فانه كان عدما مستمرا الى ولادته وبها انقطع ذلك العدم واذا كان معنى كونه معلولا ما ذكر فلا مانع المراد هو العدم المستمر

(٢) قال الاسنوى « وان كان هو العدم المتجدد الخ » يقال عليه ان العدم المتجدد انما يكون بعد تحقق الوجود وهذا هو محل النزاع لان الخصم لا يسلم قيام المقتضى

(٣) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه الخ » أقول لان فرض الكلام عند هذا القائل ان المقتضى لم يتم لان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمامه فلم يوجد الحكم والعدم المتجدد انما يكون بعد الوجود

(٤) قال الاسنوى « لان العلل الشرعية معرفات » ليس لهذا دخل فى الجواب وقياس العلل الشرعية فى كونها علامة ومعرفة للاحكام على العالم في كونه دليلا وعلامة على وجود الصانع قياس مع الفارق لان العلل الشرعية كالعلل العقلية تؤثر في معلولاتها وتبعث عليها ويترتب عليها نفس المعلولات بخلاف العالم فى كونه دليلا على الصانع جل شأنه فانه انما يفيد علمنا به تعالى باعتبار كونه صنعة له وأثراً من آثاره تعالى فدلالة العلل مطلقا على معلولاتها من قبيل دلالة المؤثر على الاثر من جهة كون الدليل مؤثراً والمدلول أثراً أو من قبيل دلالة الباعث على المبعوث عليه من حيث كون الدليل باعثاً والمدلول مبعوثاً عليه

أن يكون معرفاً للازلى كما ان العالم معرف للصانع . واعلم ان هـذه المسئلة من تفاريع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص [١] ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه. المسئلة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به [٢] وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع . المسئلة الرابعة الوصف

بخلاف دلالة العالم عليه تعالى فانها من قبيل دلالة الاثر من حيث كونه اثراً على المؤثر من حيث كونه كذلك

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذه المسئلة من تفاريع تخصص العلة الخ » أقول وقد بينا فيما سبق ان الخلاف في تخصيص العلة وعدمه لفظي فالخلاف هنا كذلك كما هو واضح لان كل فريق بنى مذهبه على اعتبار لو نظر اليـه الآخر لقال بقوله فان من البين ان كلا من عدم المقتضي ووجود المانع دليل على عدم المعلول استقلالا فعدم المعلول في الواقع ونفس الامر معلول لاحدهما لكن علة عدم المعلول بالذات هو عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من اجزاء العلة لا بعينه اذا كانت مركبة والخصوصية ملغاة فاذا وجد المانع فمن جعل انتفاء الموانع من تمام العلة ابطل تمامها بوجوده فانعدم المعلول ومن نظر الى الوصف المؤثر في ذاته بقطع النظر عما يتوقف عليـه وجود المعلول من وجود شرط وانتفاء مانع قال ان الشرط في اضافة عدم المعلول الى وجود المانع وجود المقتضى وهو ذلك الوصف فلهذا احتجنا الى تقدير وجود المقتضى ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال

(٢) قال الاسنوى « بل يكفى قيام الدليل عليه الخ » أقول وجه ذلك ان المستدل اذا بين بالدليل علية ما ادعي واثبت وجوده بدليل فقد تم ذلك على الخصم لان ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له

المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أى اذا قارن ابتداء دفعه[1] وان وجد فى الاثناء

(١) قال الاسنوي «الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط الخ» أقول أشار بذلك الى أن مراد المصنف بالشيء الوصف المانع وهو ما يكون علة في عدم الحكم وهو الذى تقدم الكلام عليه فى انه يشترط معه وجود المقتضى أو لا يشترط وهو قسم من أقسام العلة. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وقد تكون العلة دافعة للحكم ورافعة له وفاعلة الامرين أي الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثانى الطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه اذا طرأ عليه اهـ. قال الصفوى فى شرحه على المصنف : هذه المسئلة لبيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه وأقسام ما تقوى عليه ثم ان المعلل هنا هو الحكم العدمى كعدم حل النكاح وعدم حل الاستمتاع. قال ابن الحاجب قد يعلل الحكم العدمى بوجود المانع قال السعد يعنى ان وجود المانع علة انتفاء الحكم. والسر في ذكر هذه المسئلة دفع مايتوهم من قولهم ان العلة هى معرف للحكم ومن كون المعلل هنا الانتفاء كما في عبارة السعد من ان المراد الحكم الوجودي فبينوا بذكر هذه المسئلة على ان المراد بالحكم مايشمل الحكم العدمى وعلم من قولهم العدة تدفع حل النكاح من غير الزوج الخ ان المراد العدة من حيث هى بقطع النظر عن كونها من الزوج أو غيره اذا علل بها. وقد اعترض بعض الناس على التعليل بالدفع والرفع بعد ان تقدم ان اصطلاح المصنف وغيره ممن وافقه كصاحب جمع الجوامع ان العلة معرف والتعبير بالدفع والرفع يقتضى انها مؤثرة فكان الانسب ان يقول وقد تكون علامة للدفع أو الرفع الخ ولايخفى دفع هذا الاعتراض بما بيناه غير غير مرة من انه لافرق فى المعنى بين جعل العلة معرفا وبين جعلها باعثاً وبين جعلها مؤثراً باذن الله تعالى وان من قال انها معرف لا يريد انها علامة من كل وجه بل هى علامة تشتمل على حكمة تبعث المكلف على الامتثال قد جعلها الشارع مناط الحكم وانه لا معنى للبعث أو التأثير الا هذا . واعترض بعض الناس

لم يقدح وقد يكون رافعاً فقط اى بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالاول كالعدة فانها تمنع ابتداء النكاح لادوامه فان المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها وأما الثانى فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لايدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد . وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح .
المسئلة الخامسة العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان أي فى ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو [1] فانه يوجب القصاص

أيضاً على هذا بان ما تدفعه العلة أو ترفعه لا يصلح ان يكون المراد به الحكم الذى يثبت بها لان العلة تقتضى وجوده فان كان المراد حكما آخر وهو ضده فالمناسب ذكر الدافع والرافع فى أقسام المانع لان العلة باعتبار ضد حكمها مانعة لان ذلك ليس من مباحث العلة من حيث انها علة اه . ودفع هذا يؤخذ مما قدمناه عن السعد من أن وجود المانع علة انتفاء الحكم وقول ابن الحاجب وقد يعلل الحكم العدمي بوجود المانع ، فدعوى انه ليس من مباحث العلة غير مسلمة

(١) قال الاسنوى «وقد يعلل بها معلولان متماثلان أي فى ذاتين الخ » أقول علم أن هذه المسئلة خلافية فذهب فريق من العلماء الى وقوع حكمين بعلة واحدة اثباتا ونفيا مطلقا سواء كانا متضادين أو غير متضادين واختاره في جمع الجوامع فقال والمختار وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما . قال شارحه الجلال وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها لحكم يحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل . وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المترتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلف من المال . قال العضد ومقابله أي المختار ان العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المعرف فجائز قطعاً بلا نزاع اه . وثالثها يجوز تعليل حكمين بعلة ان لم يتضادا بخلاف ما اذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين لكن محل عدم تناسب الشيء الواحد لمتضادين اذا اتحد المحل أما ان

على كل واحد منها ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحـدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفـان بجواز اجتماعها كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعلل بها معلولان متضادان لـكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير. وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلا أوكان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال [1] واعلم أنه يشترط فى العلة أيضاً شرطان: أحدهما أن لا يكون دليلها متناولا لحـكم الفرع [2]

اختلف فالواحد يناسب المتضادين كالبيع والاجارة لان التأبيـد يناسب البيع دون ملك المنفعة فناسب عدم الملك فيها لذلك قيد المصنف هنا القول بالجواز في الضدين بان يكون ذلك بشرطين متضادين الخ ومتى علمت ان الخلاف هذا المصنف على جواز حكمين متضادين لكن بشرطين متضادين علم انه قائل بالجواز فى غير المتضادين ايضا فقد اختار ما اختاره جمع الجوامع والعضد ولكن فى المتضادين جوزه بشرطين متضادين

(١) قال الاسنوي « وانما شرطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه اذا لم يكن للمعلولين المتضادين شرط اصلا أو كان لهما شرط واحد الخ » أقول وذلك لانه اذا لم يكن لهما شرط أصلا أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان يجوز اجتماعهما يتحد المحل والعلة الواحدة لا تناسب الضدين اذا اتحد المحل بخلاف ما اذا اختلف وذلك لان شرط التضاد اتحاد المحل واما اذا تعدد المحل كالبيع والاجارة فان البيع نقل ملك الاعيان والاجارة نقل ملك المنفعة فلا تضاد ولا يلزم من تصحيـح الاول تصحيح الثاني

(٢) قال الاسنوي « واعلم انه يشترط في العلة أيضا شرطان: أحـدهما ان لايكون دليلها متناولا الخ » أقول سواء كان تناول الدليل بعمومه أو بخصوصه على المختار لاستغنائه عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حـديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» فانه دال على علية الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية التفاح

كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا فى البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وسيأتى مثله فى الحكم أيضاً. وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه (١). الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن

مثلا الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث . ومثاله في الخصوص حديث «من قاء أورعف فليتوضأ» فانه دال على علية الخارج النجس في فى نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى الى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لايوجب الغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف اه من المحلى على جمع الجوامع. وقد اعترضوا على ذكر هـذا الشرط بانه مكرر مع ماشرطوه فى شروط الاصل بقولهم وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع وبقولهم فى شروط الفرع وان لايكون الفرع منصوصاً عليه بموافق . وأجيب بانهم انما ذكروا ذلك فى المواضع الثلاثة اشارة الى ان هذا الشرط يصح اعتباره فى جانب كل من الاصل والفرع والعلة وغايته بيان حال القياس حينئذ حيث عم الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها ومحل اشتراط ماذكر عند من شرط ان لا يكون نزاع في دخول الفرع فى دليل العلة أو فى كون عمومه حجة ونحوها فان كان هناك نزاع في شيء مما ذكر فانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر

(١) قال الاسنوى « وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه اه » أقول الجمهور على عدم الاشتراط كما صرح به فى حواشى جمع الجوامع كابن قاسم وغيره وهو المختار ودليله ان المسلك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر ولا يخيل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وهذا المانع ليس بمتحقق فان تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة . وقول الشارطين فى الرجوع الى

لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما رجع على الحكم الذى استنبطت منه بالابطال[1] وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقراء فانها

الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس فلا يصح القياس ممنوع بان ثبوت حكم الفرع بكل من القياس وهذا الدليل والرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما فى الباب ان هـذه المسافة أطول من مسافة الاثبات ابتداء كالدليل لـكن لا ضير فيها عند وجود الفائدة كما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « الثانى ماذكره الآمـدي وابن الحاجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الخ » أقول لاخـلاف للحنفية في هذا الشرط وبناء عليـه قد اعترض الشافعية على الحنفية فى قولهم بجواز دفع قيمة الشاة ونحوها في زكاة السوائم لدفع حاجة الفقير بما قاله الاسنوى من ان ذلك تعليل الخ . فاجاب الحنفية باننا نسلم ان استنباط العلة المبطلة للنص لايجوز لكن العلة المستنبطة هنا ليست مبطلة لان الذي غير النص هو نص آخر وهو ماسـنذكره لا استنباط العلة فالنص هو الذي جعل المراد من الشاة هو المالية دون الصورة لان ايجاب الشاة يتضمن جواز بدلها فى الاداء لان المنظور فى أداء الزكاة هو المالية دون الصورة لانها لدفع حاجات الفقراء والقيمة أوفى به. وقد دل على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا منها وأن المنظور في ايجابها المالية نص حديث معاذ رضى الله عنه كما علقه البخارى وتعليقاته صحيحة مسندة . وفى بعض شروح التحرير ووصله يحيى بن آدم « ائتونى بخميس أو لبيس مكان الذرة والشعير الواجبين وهو أهون عليـكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة » والخميس ثوب طوله خمسة اذرع واللبيس الثوب الملبوس وذلك لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة أقل . وأيضا ورد فى كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى عليه على ما رواه البخارى « من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين

يقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة
ونحوها قلنا لا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة
المتوقف عليها على اعتباره . قال :

« الفصل الثاني

في الاصل والفرع

أما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما ان اتحدا في العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينعقد الثاني وأن لا يتناول دليل الاصل الفرع والا لضاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين وغير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه » أقول لما فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس شرع في الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب

درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما أو شاتين » وفي صدر هذا الكتاب « هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم» وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام. فحينئذ ظهر جليا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب واعلامه لان الواجب صورة الشاة فعلم ان هذا استنباط للمناط بالنص فقال الشافعية هذا تأويل بعيد لا يقبل. قلنا ليس بتأويل أصلا فان الشاة باقية على معناها وذكرها لانها معيار معرفة الواجب ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع مايورد أيضا انه ان ابقي لفظ الشاة على معناها فهو الواجب ولا تجزى القيمة وان أريد به القيمة فهو تأويل لانا نقول نعم انه تأويل بدليل وهو ماذكرناه فليس بعيدا ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة لما قلناه من أن الشاة لم تذكر لكونها الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزىء فافهم والله اعلم

أو السنة أو اتفاق الامة [1] فان كان متفقاً عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب

(١) قال الاسنوى «فاما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني ان يكون ذلك الحكم بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الامة الخ » أقول اشار بذلك الى أن قول المصنف فشرطه ثبوت الحكم بغير القياس يتضمن شرطين : الاول ثبوت حكمه . الثاني كونه ثابتا باحد هذه الادلة الثلاثة وان قول المصنف بدليل غير القياس شامل لها . وأما قول صاحب جمع الجوامع ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع اه فحكى ثبوته بالاجماع بقيل فقد رده الجلال المحلي عليه فقال والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع الا ان يعلم مستنده النص ليستند القياس اليه مردود ولا دليل عليه ثم يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع اه . فقول الجلال والقول بانه الخ تورك على قول صاحب جمع الجوامع قيل والاجماع كما ان قول المصنف هنا فشرطه ثبوت الخ هى المقالة التي اقتصر عليها الامام ومن تبعه وأما الآمدى ومن تبعه فقد اقتصر على قوله ومن شرطه كونه غير فرع فهما مقالتان كل منهما بمعنى الاخرى ولكن صاحب جمع الجوامع جمع بينهما وزاد في شرط كونه غير فرع قوله اذا لم يظهر للوسط فائدة وحكى قولا آخر وهو انه يشترط ذلك مطلقا فاعترض عليه بان في الجمع بينهما تكرارا فاجاب بقوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ان يكون ثابتاً بالقياس ولكنه ليس فرعا في هذا القياس الذى يراد اثبات الحكم فيه اه . ورده الجلال المحلى عليه بقوله ولا يخفى ان هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم . وقد اقتصر الامام الرازي ومن تبعه على المقول اولا والآمدى ومن تبعه على المقول ثانيا أعنى كونه غير فرع فجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروح بما أجاب به . وتقييده للثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذا من

﴿ تابع الحاشية ﴾

كلام الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لا طائل تحته . وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكى بقيل ويصرح فيه بمطلقا وهم لم يصرحوا به اه . وأقول حاصل جواب صاحب جمع الجوامع عن التكرار كما قاله شيخنا في تقريره ان التكرار هو اعادة السابق واعادته انما تلزم لو لزم من اشتراط ان لا يكون فرعا اشتراط ان لا يثبت بقياس لكنه لا يلزم الا اذا كان المراد بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا فى ذاته وليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا فى القياس المراد ثبوت الحكم فيه وقد لا يكون فرعا فيه وهو ثابت بالقياس كما اذا كان هناك قياسان جعل فى أحدهما أصلا وفى الآخر فرعا. نعم يلزم حينئذ التناقض لانه استفيد مما تقدم انه يشترط فى الاصل ان لا يثبت بالقياس وهنا جوزنا ثبوته بالقياس لانه متى كان فرعا فى القياس المركب فهو ثابت بالقياس على الآخر اه .وبهذا تبين ان المراد بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا في ذاته والقول بانه ليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا الخ ليس كذلك تحاشيا عن التناقض فكان جواب المصنف غير دافع للاعتراض كما قال الجلال لانه ليس المقصود نفي الفرعية في خصوص القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه بل المراد كونه غير فرع اصلا ومتى كان غير فرع اصلا كان ثابتا بغير القياس ومتى كان فرعا كذلك كان ثابتا بالقياس وكان كل من المقالتين لازمة للاخرى لكن قد يقال ان التصريح باللازم لا يعد تكرارا فافهم . وقول الجلال والمدرك واحد مراده منه ان المدرك فى اشتراط ثبوت الاصل بغير القياس واشتراط كونه غير فرع واحد وهو لزوم كون القياس الثانى لغوا ان اتحدت العلة او كون القياس غير منعقد ان اختلف . وبهذا تبين ان ما جرى عليه البيضاوى هنا من الاقتصار على مقال واحد هو الاولى وان أشار اليه الاسنوى من ان المراد بغير القياس مايشمل اتفاق الامة وهو الاجماع هو الصواب وانه لا حاجة لزيادة القيد الذى زادوه وحكاية قول آخر بالاطلاق حيث لم يحكه غيره بل الاطلاق على فرض اعتبار هذا القيد محمول على التقييد . وانما قلنا على فرض تقدير اعتبار هذا

ففي صحة القياس عليه مذهبان[1] حكاهما فى الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح

القيد ليس لكونه محتاجاً اليه فى الاستدلال بل معناه ان فائدة زيادة الوسط انما هى لدفع الاعتراض عنه من أول الامر وذلك لان عند كونه فرعا له فائدة ليس هو اصلا حقيقياً بل هو أصل صورة لان المقيس عليه فى الحقيقة هو الاخير والوسط انما ذكر لتلك الفائدة لا لاثبات الفرع المقيس عليه به معتد كونه اصلا صورة يجوز كونه فرعا لكن ليس مطلقا بل ان ظهرت له فائدة . والحاصل انه ان كان اصلا حقيقة اشترط ان لا يثبت بالقياس فان لم يكن اصلا حقيقة بل صورة جاز ان يكون ثابتاً بقياس كالاصول المتوسطة بين التفاح والبر مثلا لانها فى الحقيقة ثابتة قياساً على البر لكن يشترط ان لا يكون فرعا فى القياس المراد ثبوت حكم المقيس حقيقة فى ارادة المستدل فيه كالتفاح فى المثال الا ان ظهرت له فائدة كما ذكرنا فان ظهرت جاز كون حكم الاصل فرعا فيكون اصلا صورة لا حقيقة . فتلخص من هذا ان كون حكم الاصل فرعا لا يجوز ان كان المراد الاصل حقيقة لانه عند اتحاد العلة يكون القياس المتوسط لغواً فى الاستدلال وصاحب جمع الجوامع يقول كونه لغواً فى الاستدلال لا يستلزم ان يكون لغواً مطلقا بل قد يكون للقياس المتوسط فائدة أخرى وهى دفع الاعتراض فلا يكون لغواً من هذه الجهة . وقد انتصر شيخنا فى تقريره لصاحب جمع الجوامع واطال فى ذلك وكل كلامه يرجع الى انه ليس لغواً لوجود الفائدة لا للحاجة اليه فى الاثبات

(١) قال الاسنوي « فان كان متفقا عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب الخ » أقول اعلم ان العلة اما ان تتحد او تختلف فان اتحدت فقد تقدم ان القياس الثانى يكون لغوا فى اثبات حكم المقيس لكنه صحيح باتفاق الجميع لكن فيه تطويل المسافة فينبغى ان يقاس على اصل واحد أولا وذلك كالقياس على اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاق العلة فى الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع . ولذلك قال في مسلم الثبوت ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا خلافا للحنابلة وأبي عبد الله البصرى والنزاع انما هو مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق اه . وبناء على ذلك

قال ومحله عند اختلافهما فى العلة أو فى وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود

يكون عد ذلك شرطاً فى القياس تساهلا فى التعبير بل حق التعبير ان يقال وكون الاصل فرعا مع اتحاد العلة لايحتاج اليه فى الاثبات ومن هذا تعلم المراد من قول الاسنوى ففى صحة القياس مذهبان حكاهما في الاحكام ان احدهما وهو عدم الصحة هو مذهب الجمهور وان القول بالصحة هو مذهب الحنابلة وأبى عبد الله البصرى وان محل الخلاف كما قال ابن الحاجب عند اختلاف العلتين . واستدل الجمهور انه اذا ثبت الحكم في الاصل الذى هو فرع لعلة اخرى غير العلة التى يقاس بها فلا مساواة بين الفرع واصله في العلة ولا يمكن قياس بدون مساواة الفرع مع اصله فيها واستدل الحنابلة بانه لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم فى الاصل يثبت بنص او اجماع وفى الفرع يثبت بالقياس فكذا لايجب المساواة في العلة فيجوز أن يثبت الحكم فى الاصل لعلة وفى الفرع لاخرى ولا يخفى ضعف هذا الدليل لان بين الصورتين بوناً بعيدا . فان القياس هو المساواة فى الحكم بسبب التساوى في العلة فاذا انعدمت المساواة فيها فقد انعدم القياس واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجوز نصب امارتين مختلفتين في الاصل والفرع . بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع ثابت بنص الاصل او اجماعيته . وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه بواسطة وجود علة حكم الاصل في الفرع فثبتت المساواة في الدليل أيضاً . وما قلناه في اختلاف العلة يقال أيضاً فى اختلاف وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود فى الاصل أم لا لانه كما لا قياس عندعدم المساواة في العلة لا قياس عندعدمها في الحكم . والحاصل ان القياس المركب ان الحكم اذا كان متفقاً عليه بين المستدل والمعترض ولكن لعلتين مختلفتين كما في قياس حلى البالغة على حلى الصبية في عدم وجوب الزكاة فان عدمها في الاصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة فيه عند الشافعية كونه حلياً مباحا وعند الحنفية كونه مال صبية فهذا القياس المشتمل على الحكم المذكور مركب الاصل فيه وسمى بذلك لتركب الحكم فيه أى بناء الحكم فيه على علتين فمعنى تركب القياس ان الحكم

في الاصل أم لا فلو سلم الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها

فيه مركب أى مبنى على علتين . ولما كان النزاع في هذا انما هو في البناء على العلة مع تسليم وجودها خص باسم مركب الاصل وهو الحكم فان الاصل يطلق عليه فالنزاع فى تركبه أي بناء على العلة فكل من الخصمين يدعى انه مبنى على علته لا على علة الآخر وان كان حكم متفقاً عليه بينهما لعلة يمنع الخصم وجودها فى الاصل كما في قياس ان تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى اتزوجها طالق في عدم وجود الطلاق بعد التزوج فان عدمه في الاصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية يمنعون وجودها فى الاصل وتقول هو تنجيز فهذا القياس المبنى على الحكم المذكور بذلك مركب الوصف سمى بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه فيه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الاصل وذلك لان النزاع في الحقيقة ليس في تركيبه على العلة بل في وجود العلة وهو الوصف الجامع بخلاف الاول فان النزاع انما هو في ترتيب الحكم على العلة أي بنائه عليها كما سبق . والحاصل انه في الاول لما كان الترتيب أي البناء من الجانبين وكان النزاع فيه في بناء الحكم في كل من الجانبين على علته سمى مركب الاصل أى الحكم ولما كان في الثانى الترتيب أي بناء الحكم من جانب واحد والثانى لم يرتب الحكم أي لم يبنه بل منع وجود الوصف سمى مركب الوصف أى قياساً رتب فيه أى بنى فيه احد المتناظرين فقط الحكم على وصف منعه الآخر وقال عبد الحكيم على المواقف الاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف اه . فالتركيب على هذا معناه الاجتماع الا انه فى الاول اجتمعا على حكم الاصل واختلفا فى ان العلة ما هي وفى الثانى اجتمعا على الوصف الذى يعلل به المستدل واختلفا في وجوده وهذا الاخير مختار العضد وعلى كل حال فالقياسان المذكوران لايقبلان على الصحيح لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل فى الثانى فان سلم الخصم ان العلة ما ذكر المستدل ولو في القياس المركب على الصحيح فاثبت المستدل وجودها حيث اختلفا فيه او سلم الخصم وجودها أيضاً انتهض الدليل عليه لتسليمه في الثانى وقيام الدليل في الاول فهذا الحكم لا يخص المركب بل يجري فيه وفي غيره وان

﴿ تابع الحاشية ﴾

لم يتفق الخصمان على الاصل من حيث الحكم والعلة ولكن اراد المستدل اثبات حكمه بدليل ثم اثبات العلة بطريق مالا يصح قبوله وذلك لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لايقبل بل لابد من اتفاقهما علي الاصل صوناً للكلام عن الانتشار لانه لابد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا من مثل ما لابد منه لاثبات المطلوب فتطول المناظرة ويكثر الجدل ويرد على انه لو لم يقبل هذا الاثبات لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بالدليل لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدل عام فى الصورتين فانه لا بد في اثبات هذه المقدمة ما لابد منه لاصل المطلوب فيلزم التطويل فى المناظرة . والقول ان الاصل حكم شرعى مثل المطلوب الاول يستدعى مايستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف المقدمات فانها لاتستدعى ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وأيضاً لادخل لكونه حكما شرعيا فان تسلسل البحث كما يلزم فِي الحكم الشرعى كذا في غيره كما ان المستدل لو اثبت الاصل أولا ثم قاس قبل اتفاقا فكذا يقبل اذ قاس أولا ثم اثبت الاصل كما فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نحن فيه او نازلا كما اذا اثبت الاصل اولا وتعيين الطريق ليس من دأب المتناظرين واشتراط ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو اتصافه بموافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع لم يذكره الحنفية في كتبهم لانه ليس شرطا فى صحة القياس فى نفسه لكنه شرط لانتهاض القياس على الخصم بهذا الطريق من الجدل فهى مسئلة جدلية لا أصولية لان محصله كما يعلم مما سبق ان كلا من الخصمين يقول بقياس فى اثبات الاصل مانعاً علية الوصف الذى ادعى الآخر عليته وان سلم وجوده فى الاصل كما فى مركب الاصل اومانعا وجود الوصف الذى علل به المستدل كما فى مركب الوصف وان كان هو أيضاً معللا بوصف آخر لكنه لما لم يركب الحكم على وصفه بل اقتصر على منع علية وصف المستدل بما ذكر وكل منهما يزعم ان قياسه صحيح ومتى اثبت واحد منهما دعواه انتهض قياسه على خصمه حيث اتفقا على حكم الاصل واختلفا فى

موجودة انتهض الدليل على الخصم[١] وان كان مذهباً لاحدهما فقط فهو على

العلة فلهذا لم يذكره الحنفية فى كتبهم كما قلنا . وأفادوا نفى القول به باختصار فقالوا لايعلل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومثاله كما فى التحرير وشرحه قول الشافعية فى ابطال الكتابة الحالة كان يقول السيد لعبده كاتبتك على الف درهم ولم يذكر اجلا للكتابة عقد يصح معه التكفير بالمكاتب فكان عقداً باطلا كالكتابة على الخمر اذا كان المولى والعبد مسلمين او احدهما مسلما بحكم الاصل متفق عليه وهو بطلان الكتابة بالخمر لكن علة بطلانه عند الحنفية كون الخمر مالا غير متقوم بل هى ليست مالا فى شرعنا وليست العلة ماذكره الشافعية من صحة التكفير بالمكاتب وله اثباته على ماتقدم آنفا لانه الاصح كذا يؤخذ من التحرير وشراحه

(١) قال الاسنوى « فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة الخ » أقول أشار بهذا الى ان المناظر اذا سلم للمستدل انها العلة وانها موجودة فى الفرع انتهض الدليل عليه وكذا اذا سلم انها العلة وانكر وجودها في الفرع فاثبت المستدل ذلك انتهض الدليل أيضاً لتسليمه في الاول وقيام الدليل في الثاني . وقول صاحب جمع الجوامع فيه وكون الحكم متفقاً عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصمين اه ينافي بظاهره ماهنا من انه يكفى قيام الدليل من المستدل على وجود العلة لكن ظاهر مافي جمع الجوامع غير مراد فلا منافاة لان بتصحيح جمع الجوامع اشتراط اتفاق الخصمين انما هو فى مقابلة القول باشتراط اتفاق الامة لا لنفى قيام المستدل الدليل عند انكار المعترض كما يدل على ذلك قوله بعد ذلك فان لم يتفقا على الاصل أى من حيث الحكم والعلة كما فى الجلال ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله اه ولذلك قال العطار قوله فالاصح قوله لاينافى ما قدمه من تصحيح اشتراط اتفاق الخصمين على حكم الاصل كما مرت الاشارة اليه لان ما هنا مقيد لاطلاق مفهوم ذلك من عدم صحة القياس عند عدم الاتفاق. والحاصل ان المشترط اما الاتفاق على حكم الاصل أو اثبات المستدل ذلك اذا رامه اه زكريا اه

قسمين : أحدهما أن يكون مذهباً للمستدل دون المعترض وذلك بان يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيءفان كان كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافاً للحنابلة وأبى عبد الله البصرى[1] واليه أشار بقوله بدليل غير القياس . مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم فى التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق وهو استداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عند توجه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وانما قلنا لا يجوز لان القياسين ان اتحدا في العلة كما فى المثال الاول فيكون قياس الفرع الثانى انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثانى وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثانى لغواً وان اختلفا في العلة كما في المثال الثانى لزم ان لا ينعقد القياس الثانى لان علة ثبوت الحكم فى الفرع الاول الذى هو أصل للقياس الثانى هو الوصف الجامع بين الاصل الاول وفرعه وهى غير موجودة فى الفرع الثانى وأيضاً فالحكم فى الفرع المتنازع فيه أولا وهو فسخ النكاح بالجذام انما يثبت بما يثبت به حكم أصله فاذا كان حكم أصله وهو الرتق ثابتاً بعلة أخرى وهى العلة التي استنبطت من الاصل الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لان ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق واذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه . القسم الثاني أن يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا

---

(١) قال الاسنوى « خلافا للحنابلة وابي عبد الله » أقول قد علمت ان الخلاف انما هو فيما اذا اختلفت العلة وأما اذا اتحدت فلا خلاف في صحة القياس ولكن فيه تطويل المسافة فينبغي أن يقاس على أصل الاصل كما ان محل الخلاف فيما اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض فكان اللازم ان يقيد هذا الاول بما اذا اختلفت العلة كما قيده بكونه مذهب المستدل دون المعترض فكان اللازم الاقتصار علي ذلك وعلى المثال الثاني فقط

عند المستدل فالقياس باطل كما قاله الآمدي وابن الحاجب [١] لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ فى الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جعله الزاما للمعترض [٢] فقال هذا هو عندك علة للحكم

(١) قال الاسنوى « القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس باطل الخ » أى اتفاقا قال فى مسلم الثبوت ومنها ان لا يكون فرعا خلافاً للحنابلة وابي عبد الله البصرى والنزاع مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق. وهذا الاختلاف اذا كان الاصل وما سلمه المستدل دون المعترض واما العكس أى وهو ما اذا سلمه المعترض دون المستدل ففاسد اتفاقا وذلك لاعترافه ببطلان دليله باعترافه ببطلان مقدمته وهي حكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « فان جعله الزاما الخ » أقول حاصل هذا ان المستدل لو اراد ان يجعل هذا القياس الزاما للمعترض معاملة له باعترافه لم يتم له ذلك وكان القياس فاسداً أيضاً لوجهين الاول ما أشار اليه الاسنوى بقوله لان الخصم له ان يقول الخ . وحاصله ان المسلم في الحقيقة انما هو الحكم دون العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الالزام وهذا يدل على انتهاضه الزاما بعد اثبات العلة بطريقها . الثانى ما أشار اليه الاسنوى بقوله «وبتقديره فليس تصويبه الخ » وحاصله ماقاله في شرح المختصر من انه يجوز ان يكون اعتراف المعترض بالخطأ في الاصل فقط أو في أحدهما أى الاصل والفرع لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع . وهذا التوجيه لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقاً ولو اثبت العلة بدليلها. وقد اعترض هذا الوجه في مسلم الثبوت فقال مع شرحه أقول لو تم هذا لم يكن القياس أي الدليل الجدلى المركب من المسلمات مفيدا للالزام أصلا ويمكن للمعترض اعترافه بالخطأ في تسليم احدى المسلمات ولم تكن القضايا المسلمة من مقاطع البحث اذ يبقي البحث بمنعها والكل باطل على ما تقرر فى محله وهو كتاب الجدل من المنطق . والحق ان المسلم كالمفروض فى حكم الضرورى لا يصح انكاره فانكاره أشد عن الالزام فحينئذ يصح الالزام بالقياس على فرع يسلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل والتسليم اه . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل الى آخر

فى الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والافيلزم ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الأصل فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم فى الاصل ليس عندى ثابتاً بهذا الوصف وبتقديره فليس تصويبه فى الاصل لتخطئته فى الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى . الشرط الثالث أن لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل لا بالقياس [1] وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف

ماذكره من الوجهين ليس بصحيح وان الصحيح انه ان جعله الزاما بعد تسليم الخصم ان الوصف الذى ذكره المستدل هو العلة وانه موجود في الاصل أوأثبت المستدل ذلك كان صحيحا لا فاسداً

(١) قال الأسنوى « الشرط الثالث ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله الخ » أقول ما علل به كل من المصنف تبعاً للحاصل وعلل به الامام والآمدى صحيح غير ان ماعلل به المصنف مبناه على تسليم ان أحدهما أصل والآخر فرع وما علل به الامام والآمدى مبناه علي منع ذلك ولهذا علل الجلال في شرحه على جمع الجوامع بالامرين مشيرا لما ذكرنا من أن أحدهما مبنى على التسليم والثاني على المنع فعلل أولا بتعليل المصنف فقال للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل ثم علل بما علل به الامام والآمدى فقال على انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلا لبعضها باولى من العكس اه فتعليل المصنف تبعاً للحاصل تسليم لصحة القياس لكن لما كان دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع كان لاحاجة الى هذا القياس وتعليل الآمدى بمنع صحة القياس لان فى جعل البعض أصلا دون الآخر تحكما فلا يكون القياس صحيحا وجمع الجلال بينهما وجعل ما علل به الامام والآمدى علاوة على ماعلل به البيضاوى تبعا للحاصل لاحتمال ان يوجد هناك مرجح لاحدهما كالشهرة أو الملاحظة لجمع بين التعليلين وقد علمت مما قدمناه ان الاصوليين كما شرطوا ان

تبعاً للحاصل وعلله الامام والآمدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا

لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا لحكم الفرع شرطوا ان لايكون دليل العلة متناولا حكم الفرع أيضا بعمومه أو خصوصه على المختار وبينا حكمة ذلك. ونقول هنا أيضا ان القائل يجوز أن يكون دليل العلة متناولا لحكم الفرع بنى قوله بالجواز على جواز دليلين على مدلول واحد وهـذا لا يأتي هنا لوجود المانع من هنا دون ذاك وهو ماذكره الآمدى من انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلا لبعضها أولى من العكس وانما لم يوجـد ذلك المانع هناك لان الاستدلال هناك انما هو على العلة ولا يتوجه على الاستدلال عليها ان جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا الخ اذ ليس هو الآن بصـدد ذلك وان كان ذلك يتوجه عليه عند الاستدلال على الاصل والحاصل انه وان كان دليل العلة شاملا لحكم الفرع لكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلا حتي يقال له لم رجحتـه بلا مرجح بل اذا قيل له ذلك كان من حيث الاستدلال على الاصل وليس ذلك حاصلا عند الاستدلال على العلة فيكون ايراد ذلك على الاستدلال على العلة خطأ وللاشارة الى ان الايراد بحسب ما يستدل عليه جعل الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع المثال فى المقامـين واحـدا والفرق بما ذكر بين الموضعين مأخوذ من عبارة العضد حيث عـبر فى هـذا الموضع بقوله والا لم يكن جعل أحدهما اصلا الى آخر ما ذكرناه . واقتصر فى بحث شروط العلة على أنه يكون الاستدلال بالقياس مع شمول نص للعلة للفرع تطويلا بلا فائدة ورجوعا عن القياس الى النص . ثم أورد السعد على هذا التعليل انه يجوز ان يكون دلالة النص على المقيس عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى اه . لكن قدعلمت أن هـذا الذى أورده السعد انما يرد على تعليل الامام والآمدى لا على تعليل البيضاوي تبعا للحاصل ولذلك جمع الجـلال بينهما كما سبق وقدمنا ان محل اشتراط هذا الشرط عند القائل به انما هو عند عدم النزاع فى دخول الفرع فى دليل العلة أما عند وجود النزاع فى ذلك أو فى كون عمومه حجة ونحوهما فانه حينئذ يجوز اثبات الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر وان المختار عدم

والآخر فرعا بأولى من العكس . الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللا بعلة معينة غير مبهمة [1] لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى تعيين

اشتراط هذا الشرط أصلا لان المسلك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر وتعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة

(١) قال الاسنوي « الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللا بعلة معينة غير مبهمة الخ » أقول قد جعل صاحب جمع الجوامع هـذا الشرط من شروط الالحاق بالعلة وكل صحيح لانه متى كان شرطنا في حكم الاصل ان يكون معللا بعلة معينة غير مبهمة كان ذلك شرطا في الالحاق بالعلة وبالعكس فالخلاف بوجهة النظر فقط . وفي ذلك الشرط خلاف فالجمهور على الاشتراط وبعض العلماء اكتفى بعلية المبهـم من أمرين مثلا اذا كان المبهم مشتركا بين المقيس والمقيس عليـه واستدل الجمهور بان العلة هي منشأ تعدية حكم الاصل للفرع والتعدية هي المحققة أي الموجدة للقياس فمتى وجدت التعدية وجدت هوية القياس الخارجية بما تقرر ان هويته الخارجية هي الالحاق وان كانت ماهيته الذهنية مركبـة من الاركان الاربعة فلا تنافي بين كون العلة منشأ التعدية الموجدة للقياس باعتبار هويته الخارجيـة وبين كون ماهية القياس الذهنية مركبة من الاركان الاربعة والقياس هو الدليل ومن شأن الدليل أن يكون معينا فكذا يجب ان يكون منشأ التعدية الموجدة له معينا والمنشأ هو العلة لان التعدية ناشئة عن العلة . واستدل المخالف بان المبهم المشترك بين المقيس والمقيس عليه يحصل به المقصود من التعدية فيكتفى به بعليته وقد رده الجمهور كما قاله الصفي الهندي وغيره بانه يلزم منه مساواة العامي للمجتهد في اثبات الاحكام بان يعلم مساواة ذلك الفرع لاصل من الاصول في وصف عام في الجملة والكلام في عدم جواز التعليل بالاحد الدائر بين أمرين فأكثر اذا لم يثبت علية كل منهما أو منها فلا ينافيـه قول الشافعية بناء على مذهبهم من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه أحدث لانه

علته . الشرط الخامس أن يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس[1] لانه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل حاصلا من غير دليل وهو تكليف مالا يطاق[2] اللهم الا أن يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق انشاء الحكم[3] فانه يقبل

اما مس فرج آدمي اولامس غير محرم لان كلا من المس واللمس مثبت عليه للحدث في الجملة عندهم كما قاله زكريا الانصاري

(١) قال الاسنوى « الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع الخ » أقول قد جعل في جمع الجوامع هذا الشرط من شروط الفرع فقال ولا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل وكل صحيح لانه يلزم من اشتراط ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اشتراط ان لايكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كما هو واضح فالخلاف انما هو في وجهة النظر فقط

(٢) قال الاسنوى « وهو تكليف مالا يطاق » أقول قال الجلال لانه تكليف بمالا يعلم اه بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث انه فرع كان الحكم حاصلا بدليل لم يوجد وذلك لان دليله هو القياس وهو متأخر عن حكم الاصل المتقدم على حكم الفرع فاذا فرض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل كان حكم الاصل متأخر او لزم تقدم حكم الفرع على القياس فيلزم ثبوته من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بمالم يعلم فيكون من تكليف الغافل وهو تكليف محال خلافا لمن فهم من عبارة الجلال انه من التكليف بالمحال لان التكليف بالمحال هو الذي يرجع الخلل فيه الى المكلف به لا الى المكلف وههنا يرجع الخلل الى المكلف وهو كونه غير عالم بالخطاب وتوجهه اليه فهو كالنائم حال نومه لا علم له بالمأمور به وبهذا تعلم مافي عبارة الاسنوي للفرق بين التكليف بمالا يطاق وهو التكليف بالمحال وبين التكليف المحال وما هنا من التكليف المحال

(٣) قال الاسنوى « الا أن يذكر ذلك بطريق الالزام الخ » أقول قال الجلال ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أنى

كما قاله الآمدى وابن الحاجب . أما اذا كان للفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس[1] وغاية مايلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع[2] ومثاله قياس الشافعى ايجاب النية فى الوضوء على

تفترقان لتساويهما فى المعنى واذا تساويا في المعنى لزم أن يتساويا فى الحكم . وقد فرق بعضهم بان التراب لما كان مجرد تعبد غير معقول المعنى لانه غير مطهر في الحس احتيج فيه للنية بخلاف الوضوء فان الماء مطهر فى الحس بذاته فهو معقول المعنى فلم يحتج فيه للنية . وقد رد الشافعية بانه لو كان كذلك مااشترط الماء المطلق واشتراط النية لدفع المانع شرعا لا لوصف طبيعى والماء والتراب فيه سواء ووصف الماء الطبيعى لا دخل فيه فى ذلك فتساوى الاصل والفرع في كون كل طهارة . وانما كان ما قاله الشافعى الزاما لا استدلالا لوجود دليل يستند اليه الشافعى وهو كحديث «انما الاعمال بالنيات» ولكن انما يصح كونه الزاما للحنفية لو قالوا ان العلة التي اعتبرها الشافعية صالحة للاعتبار عند الحنفية مع أنهم لايقولون بذلك بل يقولون انها غير صالحة للاعتبار فلا وجه للالزام . وقول الشافعية لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشتراط النية لدفع المانع الى آخره دفعه الحنفية بمنع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع وافق الطبع في الماء كما قال تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وكما قال تعالى (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) فجعل التطهير لازما للماء فكلما استعمل حصل الطهارة والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق

(١) قال الاسنوي « لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا الخ » أقول أى تكليف معلوم بذلك الدليل ويندفع المحظور وهو ما قاله الجمهور من ثبوت حكم الشرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم

(٢) قال الاسنوى « وغاية مايلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد الخ » أقول اي فما قاله الامام وتبعه المصنف مبني على جواز اجتماع دليلين أو أدلة

ايجابها في التيمم فان التيمم متـأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة [1] ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح [2] فان وجوب النية في الوضوء

على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزات المقارنة لابتداء الدعوة لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه ثم تجويز الامام الرازي تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سوى هذا القياس فقبل حكم الاصل يكون ثابتا بهذا الدليل وبعده به وبالقيـاس كما قال معاصروه من الشافعية ان وجوب النية قبـل شرعية التيمم بحديث «انما الاعمال بالنيات» وبعدها بالقياس أيضاً ليس بشيء لان الكلام ههنا في التفرع على الاصل وهذا لايصح والا لزم التفرع على ماليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لانمنعه اه ملخصا مع زيادة للايضاح . وهذا معنى قولنا فيما سبق بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث هو فرع كان الحـكم حاصلا بدليـل لم يوجد أي فيلزم أحد الامرين اما التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ماهو ثابت قبله وكلام الحنفية انمـا هو في تفرع الفرع من حيث هو فرع على حكم الاصل وأما ثبوت حكم الفرع بدليـل آخر فهـذا لا يمنعونه ولذلك من شرط هذا الشرط مطلقا استثنى ما اذا كان القصد منه الالزام دون الاستدلال وقد علمت أنه لا الزام هنا أيضا

(١) قال الاسنوى « فان التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعـد الهجرة الخ » أقول كون الوضوء مشروعا عند شرعية الصلاة قبـل الهجرة ومشروعية التيمم بعد الهجرة متفق عليه أما كون آيته نزلت في سنة أربع من الهجرة أو في سنة خمس في غزوة بني المصطلق او بعـدها في غزوة اخرى فهذا لادخل له في الموضوع

(٢) قال الاسنوى « ومع ذلك فالقياس صحيح الخ » أقول مقتضى كونه قياساً أن يكون حكم الفرع ثابتا به من حيث انه فرع وقد علمتم ان هذا غير صحيح وان ثبوته بدليل آخر لا يفيد كونه ثابتاً بالقياس فصحة القياس موقوفة على كونه فرعا عن الاصـل المقيس عليه وكونه فرعاً عن الاصل المقيس عليه

له دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الاعمال بالنيات »[1] نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور باق والى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان . وهذا

موقوف على عدم تأخر حكم الاصل من حيث كونه أصلا وعدم تقدم الفرع من حيث كونه فرعا على حكم الاصل وهذا هو الموضوع الذى فيه الكلام وأما كون حكم الفرع ثابتاً بدليل آخر أو غير ثابت فهذا بحث آخر خارج عن موضوع الكلام وكان القياس غير صحيح سواء تقدم عليه دليل يثبت به حكم الفرع أو لم يتقدم

(١) قال الاسنوي « وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات » أقول عموم هذا الحديث غير مراد بالاجماع للاجماع على أن كثيراً من الاعمال لا تتوقف شرعا على النية كالمعاملات باسرها وكثير من العبادات التي هي عبادات كيف ما وقعت في اوقاتها كالاذان والاقامة والاذكار فكان هذا الحديث عاما مخصوصاً فهو ظني الدلالة ظني الثبوت فلا يعارض اطلاق النص . على أن الاتفاق على ان المراد بالاعمال في الحديث الاعمال التى هى عبادات والحنفية يقولون بمقتضاه وان الوضوء لا يكون عبادة يثاب عليها الا بالنية والكلام بعد ذلك في ان الوضوء المشروط في الصلاة هو الوضوء الذى هو عبادة أو هو مطلق الوضوء المستوفى للشرائط والاركان الثابتة بنص القرآن قالت الحنفية المشروط فى الصلاة هو الوضوء مطلقاً سواء كان معه نية أم لا وقالة الشافعية المشروط فى الصلاة وضوء هو عبادة والحديث لا يفيد ذلك أصلا فهو لا يدل الا على ان النية شرط في عمل هو عبادة لكن لا يدل علي ان المشروط فى الصلاة وضوء هو عبادة الا ترى ان من شروط الصلاة طهارة البدن من الخبث والثوب والمكان ولا يشترط فى ذلك نية باتفاق فلا يلزم من كون الوضوء الذى هو طهارة من الحدث شرطا فى الصلاة ان يكون عبادة بل يكفى الطهارة من الحدث مطلقا بنية وغير نية كما كفت الطهارة من الخبث فى البدن والثوب والمكان . وبهذا تبين انه لم يكن دليل آخر سوى القياس

التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار اليـه الغزالى فى المستصفى ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب بل أطلقا المنع[1]. قال :

« وشرط الـكرخى عدم مخالفة الاصل أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أصول أخر والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره. وزعم عثمان البتّى قيام ما يدل على جواز القياس عليه وبشر المريسى الاجماع عليـه أو التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر » أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة فى الاصل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم[2] فمنها : هل يجوز

---

(١) قال الاسنوي « وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف الخ » أقول قد علمت ان الصحيح ماعليه الجمهور من المنع مطلقا سواء وجـد دليل آخر أو لم يوجد لان الـكلام في ان حكم الفرع من حيث هو فرع يتقدم على القياس وهذا لايجوز قطعاً مطلقاً فكان ماعليه الآمدى وابن الحاجب من اطلاق المنع هو الصحيح وبهذا يشعر سياق كلام جمع الجوامع وغيره واما اذا كان القياس على وجه الالزام للخصم الذي يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة فلا كلام في صحة الالزام وان لم يكن هذا قياسا صحيحا ومنع الحنفية الالزام على وجه ما تقدم اما في خصوص تلك المسئلة فهم يسلمون هـذ الاستثناء ولكن يمنعون الزامهـم بذلك في خصوص قيـاس الوضوء على التيمم لانهم لايقولون بحكم الاصل بهذه العلة كما سبق

(٢) قال الاسنوي « لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل اردفهـا بشروط اعتبرها بعضهم فمنها هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للاصول الخ » أقول أشار بذلك الى ان هذه الشروط غير معتبرة عنـد الجمهور وذلك لان الجمهور اشترطوا في حكم الاصل ان يكون معقول المعنى لا كاعداد الركعات ومقادير الزكاة وان لا يكون مختصاً بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله حينما جامع في نهار رمضان عمداً على ما رواه مسلم وغيره ومنه رخص المسافر فان العلة المرخصة فى المشقة الخاصة به فلم تعتبر فى غيره وان كان فوقه فى المشقة كالاعمال الشـاقة

القياس على ما يكون حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة من جهـة الشرع كالعرايا أم لا فيه خلاف. ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القيـاس عليه مطلقاً اذا عقل معناه[١] وجزم الآمدى بأنه لايجوز مطلقاً وهو مقتضي كلام

الى غير ذلك من الامثال المتفق عليها أو المختلف فيها بين الحنفيـة والشافعية كما يعرفه من رجع الى كتب الاصول. وعلى ذلك فما خالف الاصول والقواعد كالعرايا على القول بانها بيع الرطب بمثله خرصا من التمر أو بيع العنب بمثله خرصا زبيباً مخالفة للقول بان علة الربا هي القوت والادخار كما يقول مالك وللقول بان علة الربا هي الطعم مطلقاً كما يقول الشافعى وللقول بان العلة هي الـكيل او الوزن مع اتحـاد الجنس كما يقول ابو حنيفـة واصحابه او المال كما يقول غير هؤلاء كما سبق بيانه ان وجدت فيه شروط القياس بان كان حكمه معللا بعلة ثابتة بطريقها متعدية الى غيره جاز القيـاس والا فلا

(١) قال الاسنوي « ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القيـاس مطلقاً » سواء نص الشارع على علة حكمه او اجمع عليها او لم يكن شيء من ذلك ولـكن كانت مستنبطة بمسلك من مسالـكها السابقة وهذا هو الصحيح من المذاهب الثلاثة لمـا صرح به الاصـوليون كما فى مسلم الثبوت وجمع الجوامع والتحرير وغيرها من انه لا يشترط في القياس قطعية الاصل على المذهب المختار بل يكفى الظن فى العمليات كلها فكذا فى الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لوكان مظنونا يضعف الظن بكثرة المقـدمات المظنونة حتى يضمحل الظن فى الفرع قلنا كون الظن يضعف بكثرة المقدمات المظنونة التى يتوقف عليها القياس لا يستلزم الاضمحلال بالـكليـة حتي لا يبقى في الفرع بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب لازم الظن بالمقدمات فلا ينفك عنه ويستوى في ذلك ما خالف الاصول وما لم يخالف بعد ان يعقل المعنى وتكون جميع شروط الاصل والفرع والعلة والالحاق بهـا مستوفاة على حسب ما قاله الجمهور فبطل قول الآمـدي لايجوز مطلقاً وقول

ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا بأحد أمور ثلاثة : الاول تنصيص الشارع على علة حكمه لان تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه . الثاني أن تجمع الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام التعبدية التي لا تعلل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهير بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أم يختلفوا فيها . واليه أشار بقوله مطلقاً والثالث أن يكون القياس عليه موافقاً لاصول أخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على أصول أخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الاقيسة فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان أصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً لان القياس على الاصول يختص بأن طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلا . وان لم تكن علته منصوصة فالقياس على باقي الاصول أولى وهذه الصورة الاخيرة واردة على المصنف . وللشافعي في هذه المسئلة

الكرخي من انه لابد من التنصيص على العلة اواجماع الامة على تعليله بل يكفي في العلة ان تكون مستنبطة بمسلك من المسالك الصحيحة المتقدمة ولا يمتنع القياس في الاحكام التي اختلف في تعليلها بل المعلول عليه هو ما يقوم على التعليل من الدليل ولو ظنياً وقد قدمنا خلاف العلماء في ذلك فارجع اليه . وأما الوجه الثالث في كلام الكرخي وهو انه لابد ان يكون القياس عليه موافقاً لاصول اخر فهو تحكم لانه متى خالف أصلا ووافق أصلا وكان الحاق ذلك مستوفياً شرائطه فلا معنى للقول بجواز القياس على أصل دون أصل من غير ترجيح أحدهما على الآخر ولذلك كان الحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف ماقي الاصول وبين القياس على أصول اخر الى آخر ماقاله الاسنوى

اختلاف تقدم ذكره في أوائل القياس . وزعم عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه . وعبرصاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام مايدل على جواز القياس[1] فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسي لفظة اشتراط ولا بد منها قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها[2] فان كانت المسئلة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه . قوله « وبشر المريسي » أي وزعم بشر المريسي أن شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة. هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين[3]: أحدهما في اشتراط الاجماع على الاصل والموقع

(١) قال الاسنوى « وزعم عثمان البتي انه لايقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام مايدل الخ » أقول اذا تأملت عبارة المصنف تجد ان لفظة اشتراط حذفت من كلام المصنف للعلم بها من سابقها حيث قال في أول كلامه وشرط الكرخي الخ فقوله وزعم معطوف على شرط فالمعنى وزعم البتي اشتراط قيام مايدل الخ وحذف ما يعلم جائز

(٢) قال الاسنوي « والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب الخ » أقول مراده بيان المراد من قول المصنف من قوله جواز القياس عليه وان المراد على عليه ما هو أعم من نوعه أو شخصه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال ولا يشترط في الاصل الذي يقاس عليه دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه اه فعبر بعليه كما عبر البيضاوى وزاد عليه بنوعه أو شخصه لبيان المراد من عبارة البيضاوى ونحوها

(٣) قال الاسنوى « أي وزعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة . هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما الخ » أقول أما الاول فكلاهما شرط عن

له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسى أن شرط القيــاس أن يكون حكم الاصل مجمعاً عليه والعلة منصوصة هـذا لفظه. والثانى في اشتراطه أحد الامرين والموقعله فيه هو صاحب التحصيل[1]. قوله «وضعفها ظاهر» يعنى

بشر المريسي قال الجلال على جمع الجوامع وعند الثانى (يريد بشر المريسى) لايقاس فيما اختلف فى وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا اه . فاشار بذلك الى ان قول صاحب جمع الجوامع حكاية لقول المريسى ولا اتفاق على وجود العلة فيه اه أى مفروض بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل وعبارة البيضاوى لاتأبى ذلك لان الضمير في عليه من قوله الاجماع عليه يرجع الى الاصل في كلام المصنف ومعنى الاجماع على ذلك هو ان يجمع على كون حكمه معللا وان علتــه كذا عند بشر المريسى وظاهر عبارة المحصول ان الذى يشترطه بشر المريسى هو انعقاد الاجماع على كونه معللا فبين المصنف ان بشرا المريسى يشترط الاجماع على ماذكر مع الاجماع على ان العلة كذا فلهذا جعل الشرط الاجماع على الاصل أى من حيث كونه معللا ومن حيث ان العلة هى كذا فلا مخالفة بين ماقاله المصنف وما في المحصول الا في اللفظ ومراد كل منهما هو مراد الآخر وعبارة المصنف أحسن

(١) قال الاسنوى « والثاني هو اشتراط أحد الامرين الخ » أى أن لفظ المحصول يفيد اشتراط الاجماع على كون حكمه معللا فقط وأقول ان صاحب جمع الجوامع قال اولا حكاية لمذهب المريسى ولا اتفاق على وجود العلة فيه فحوله الجلال الى قوله من الاتفاق على أن علته كذا لان قول بشر هو الاتفاق على تعيين العلة وزاد عليه قوله بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل كما قدمناه فبين الجلال بذلك ان ماذكره صاحب جمع الجوامع اولا هو زيادة على ماذكره بعد ذلك من قوله والصحيح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العلة فحاصل ماقاله في جمع الجوامع اولا انه عند بشر لابد من الاتفاق على تعيين العلة . فلا يكفى الاتفاق على كونه معللا وحاصل ما قاله بعد ذلك انه عند بشر لابد من الاتفاق على التعليل أوالنص على العلة فكلامه ثانيا مسوق لافادة

﴿ تابع الحاشية ﴾

التعليل وكلامه أولا مسوق لبيان ان بشراً يشترط الاتفاق على تعيين العلة وأشار في جمع الجوامع بمجموع كلامه الاول والثاني الى ان بشرا لم يعين أحد الامرين بل شرط بعد اشتراط كون حكم الاصل معللا اما تعيين العلة بالنص على ان العلة كذا أو الاتفاق على ان العلة كذا . ومن هذا تعلم ان عبارة المصنف تبعاً لصاحب التحصيل هى الصواب * (فائدة) عثمان البتى بفتح الباء الموحدة فمثناة فوقية اما نسبته الى بيع البتوت جمع بت وهي ثياب كان يبيعها بالبصرة أو الى البت موضع بنواحى البصرة وهو عثمان بن مسلم فقيه البصرة فى زمن ابي حنيفة قاله زكريا . وبشر المريسى بفتح الميم نسبة الى مريس قرية من قرى مصر وهو بشر بن غياث كان من المبتدعة قاله زكريا ايضا . وتعقبه العطار فى حواشيه على جمع الجوامع فقال ليس هو من تلك القرية ولا من مصر وانما كان ببغداد . قال صاحب عيون التواريخ بشر بن غياث المعتزلى قال الخطيب كان ابوه يهوديا وسمع الفقه من ابي يوسف واشتغل بعلم الكلام فقال بخلق القرآن وكان ابو زرعة الرازى يقول بشر بن غياث زنديق له اقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة كفره أهل العلم بها وكان اذا دعا قلب يديه الى الارض وجعل باطنهما اليها ويقول ان الله تعالى فى الارض كما هو فى السماء . روى انه اجتمع عليه قوم ببغداد فى بهم يهودي فقال ايها الناس احذروه لايفسد عليكم دينكم وكتابكم كما افسد علينا ابوه ديننا وكتابنا يعنى التوراة . قال بعضهم رأيت بشرا شيخا قصيرا دميما قبيح المنظر وسخ الثياب أشبه شيء باليهود قال يزيد بن خالد دخل بشر على المأمون فقال ان ههنا رجلا قد هجانا فيما احدثناه من القول بخلق القرآن فعاقبه فقال ان كان شاعرا لم أقدم عليه فقال انه يدعى الشعر وليس بشاعر فقال المأمون حتى أختبره فكتب اليه

قد قال مأموننا وسيدنا ... قولا له في الكتاب تصديق
ان عليا يعنى أبا حسن ... افضل ممن أقلت النوق
بعد نبي الهدى وان لنا ... اعمالنا والقرآن مخلوق

مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى (فاعتبروا) ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة[١] . وذهب قوم الى أن المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام « خمس يقتلن في الحل والحرم »[٢] انه لا يقاس

فكتب الجواب اليه :

يا أيها الناس لا قول ولا عمل ... لمن يقول كلام الله مخلوق

ما قال ذاك ابو بكر ولا عمر ... ولا الرسول ولم يذكره صديق

ولم يقل ذاك الا كل مبتدع ... عند العباد وعند الله زنديق

وروى الخطيب عن يحيى بن يوسف الزين قال رأيت ابليس فى المنام مشوه الخلق وهو ملبد بالشعر ورأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق وفي يديه عيون مثل النار وهو يقول مامن مدينة الا ولى فيها خليفة قلت ومن خليفتك بالعراق قال بشر المريسى دعا الناس الى ماعجزت عنه اه ملخصاً هكذا نقله العطار

(١) قال الاسنوى « يعنى مذهب البتي ومذهب المريسى فان عموم قوله تعالى الخ » أقول يكفى فى رد مازعمه عثمان البتى وبشر المريسي انه لا دليل عليه ولا يجوز ان يثبت فى الشرع شيء بلا دليل

(٢) قال الاسنوي « وذهب قوم الى ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه ولا عدم الحصر بالعدد . أي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما متعلقاً بعدد محصور على المذهب المختار كقوله صلى الله عليه وسلم « خمس يقتلن فى الحل والحرم » وميل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدى الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم بطلان ما علل به باطل . واستدل المصنف على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه أيضاً وقال لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم . ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع سادسا فقد بطل العدد قطعاً وكونه هو المقيس عليه حكما انما يوجب ثبوت حكمه اياه ولا يلزم منه ان تبقى الخمسة خمسة بعد زيادته وكيف يقول به عاقل

عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في أوائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل في موضع واحد لكان أولى . قال :

فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفى عما فوقه منع ومن لا فلا بل يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منها ما يناسبه فافهم اه . وبهذا تعلم ان قول المحصول والحق جوازه مبني على القول بان الحق ان العدد لامفهوم له وقد تقدم الكلام فى ذلك فى مبحث مفهوم المخالفة وبهذا تعلم ان ما قاله فى بطلان مذهبي البتى والمريسى من عموم قوله تعالى (فاعتبروا) الخ لايصلح للاستدلال على بطلان مذهب القائل بان المحصول بالعدد لايجوز القياس عليه لان هذا القائل مبني قوله على ان تعدى الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل العدد المذكور فهو لو تم وقلنا ان العدد له مفهوم بنفى ما عداه مندرج تحت شرط معتبر من شروط القياس وهو أن لايعود على أصله بالابطال فكان الجواب الصحيح ان نقول الحق أن العدد لا مفهوم له فالحق جوازه والله الموفق . أقول ومن شروط حكم الاصل ان يكون معقول المعنى أى مما تدرك علته لا كاعداد الركعات فى الصلاة ومقدار الزكاة ومنه عند الحنفية الحدود . وقد عدوا منه صحة الصوم مع الاكل ناسياً الثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم « أتم صومك فان الله أطعمك وسقاك ولا قضاء عليك » رواه الدار قطنى وحل الذبيحة مع ترك التسمية ناسياً الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام « فان نسى ان يسمى حين يذبح فليسبح وليذكر الله ثم ليأكل » رواه الدار قطنى والبيهقى كذلك فى التيسير . وانما عدوها مما لم يعقل معناه لان صحة الشيء بدون ركنه او شرطه غير معقولة المعنى وبالاكل ناسياً يفوت ركن الصوم لانه الامساك عن شهوتي البطن والفرج فى نهار رمضان وقد فات الركن بالاكل وفى ترك التسمية ناسياً قد فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص . وفى قوله وقد عددته منه اشارة الى الضعف فيه فان لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل مطلقاً بل هو الامساك عن الاكل مع التذكر . وكذا ليس شرط الحل

« وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت . وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا . ورد بان الظن يحصل دونهما » . أقول يشترط في الفرع أن يوجد

التسمية مطلقاً على القول بانها شرط بل حال التذكر ولذلك كان التحقيق ان هاتين الصورتين مما كان الحكم فيه مختصاً بالمنصوص فهما مما فقد فيه الشرط الذى هو ان لايكون مختصاً بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعاً وذلك مثل هاتين الصورتين ومثل اطعام الاعرابى كفارته لاهله على قول الجمهور فانه معقول العلة لكنه خاص بالمنصوص وليس كاعداد الركعات خلافا لما فى التحرير حيث أورده لغير معقول العلة وانما كان من معقول العلة لان الاعرابي كاحد الفقراء فسدخلته كسد خلة الفقير الآخر وهو العلة . لكن على تقدير اطعام كفارته اهله نقول حكمته الزجر فحينئذ يكون ذلك رخصة خاصة مختصة بقصته فلا يعمم بالتعليل الى غيره لكن قد يقال ليس شرع الكفارة به لسدخلة أى فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة فى اطعام كفارته نفسه وأهله فكان اطعامها نفسه وأهله غير معقولة العلة فثبت ما فى التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور به للاختصاص فان جزئياً واحداً يقع مثالا لقواعد كثيرة . وعبارة الكمال فى التحرير تكاد تكون صريحة فى ان اطعام الاعرابى كفارته أهله اجتمع فيه الامران كونه غير معقول المعنى وكون الحكم مختصاً به فما لم يعقل معناه كاعداد الركعات والاطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالاعرابى باطعام كفارته أهله أى فقد صار مثالا لما لم يعقل معناه بناء على ان المعنى الذى شرعت له الكفارة هو ستر الذنب بطاعة ووصفه أيضاً بأنه بعض ما خص بحكمه فأشار بذلك الى انه يصح مثالا للامرين فلا وجه للاعتراض عليه واذا أردت أمثلة أخرى فعليك بالمطولات . ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق استلزام العلة للحكم وقد تقدم فى باب النسخ . ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا ان استلحق حكما شرعيا بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعيا

فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة

بمعنى انه يكون غير شرعي ولا بد ان غير الشرعي لا يستلحقه الا غير شرعي ولما ذكر الآمدي وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد صاحب جمع الجوامع فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع جواز القياس فيها المرجح عنده . ومنها كونه غير متعبد فيه بالقطع كما ذكره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين لان العلة فيه لابد ان تكون مفيدة للقطع أى اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين لان تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع وبان خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعاً متعذر او متعسر جداً ولذا لم يقسموا القياس الى ما يفيد اليقين وما يفيد الظن كالاستقراء فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمي بالظني فاعتراض الجلال المحلى على هذا الشرط فى شرحه على جمع الجوامع بأنه يفيد اليقين اذا علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها فى الفرع مدفوع لانه على فرض العلم بما ذكره لكن ذلك لا يكفي فى افادة اليقين بل لابد من علم ان خصوصية الاصل ليست شرطا فى العلة وخصوصية الفرع ليست مانعا من تأثيرها ولو حصل العلم بذلك كله على خلاف الغالب قلنا ان الاشتراط مبنى على ماهو الاعم الاغلب والصحيح انه لا يشترط فى القياس الاجماع على ان حكم الاصل معلل او النص على العلة المستلزم تعليله لانه لا دليل على اشتراط ذلك بل يكفي اثبات التعليل بدليل والمقصود ان يكون كون الحكم معللا مسلما عند الخصمين وهذا يحصل بالاتفاق على كونه معللا او النص على العلة لان ذلك يستلزم ان يكون الحكم معللا فليس المقصود من النص على العلة تعينها بل ما يلزم ذلك وهو كون حكم الاصل معللا فليس احد الشقين معينا مقصودا لذاته بل المقصود الامر المشترك بينهما وهذا بخلاف قول بشر المريسي السابق فانه يشترط عنده تعين العلة حتى لا يكفي عنده الاتفاق على كون الحكم معللا بل لابد زيادة على ذلك من تعيين العلة كما تقدم فما قلناه هنا غير ما تقدم

أو فى جنسها كقياس وجوب القياس في الاطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية[1]. وشرط المصنف أيضاً أن لاتتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا فى النقصان كما صرح به فى المحصول، وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون أولى وقد يكون أخفى[2]. وانما شرطنا المماثلة لان

---

(١) قال الاسنوى « أقول يشترط فى الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها الخ » أقول معنى كون العلة عينا ان تكون العلة لا اختلاف فيها الا بالعدد باعتبار المحل فقط لاغير ولا يمكن تنوعها وكذلك عينية الحكم الذي اقتضته فالاختلاف فيه أيضاً بالعدد فقط ولا يمكن تنوعه ومعنى كون العلة جنساً انها بعمومها تقتضى حكما اعم مما فى الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت فى كل محل نوعا مناسبا من الحكم كالجناية فانها بعمومها تقتضي المساواة وهى فى النفس قتل وفى الطرف قطع فقد تنوعت فى كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم بخلاف العلة الموجودة في النبيذ الذي هو الفرع وفي الخمر التي هى الاصل فانهما يتساويان فى الشدة المطربة وهي بعينها مشتركة فيهما وان اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة فى القدر بل المقصود أن تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد فيه المساواة من عين أو جنس على وجه ما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أى لا في الماهيـة ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به فى المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القيا س الخ » أقول قد تقدم الجواب عن هذا بان المراد من كون القياس مساويا وقد يكون أولى وقد يكون أخفى أنه كذلك من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها فى الفرع كما تقدم فارجع لما قلناه لتعلم اندفاع هذا ولذلك قال فى جمع الجوامع ومن شرطه أى الفرع وجود تمام العلة أي التى فى الاصل فيه قال شارحه الجلال من غير زيادة أو معها كالاسكار فى قياس النبيذ على الخمر والايذاء فى قياس الضرب على التأفيف ليتعدى الحكم الى الفرع وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الاصل لايهامه أن الزيادة تضر اه . والحاصل أنه لا كلام في أنه يشترط أن تساوى علة الفرع علة

القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل

الاصل فى نوعها أو جنسها ومعلوم أنه يلزم من مساواتها لها فى نوعها أو جنسها مساواتها في وجود تمام أجزاء العلة اذ الناقص ليس بجنس ولا نوع فحاصل ما أفاده ابن الحاجب أمران أنه لابد من وجود جميع أجزاء العلة وأنه لا بد من مساواتها في النوع أو الجنس وصاحب جمع الجوامع لما رأى قطعية القياس وظنيته انما تتفرع علي وجود العلة مع القطع بالعلية تارة وظنيتها اخرى ولا مدخل للمشابهة فى النوع أوالجنس في خصوص ذلك وان كان لعدمهما دخل في الفساد أراد افراد شروط وجود تمام العلة ليفرع عليه ذلك لكن لم يفده بما أفاده به ابن الحاجب لايهامه فقال ومن شرطه وجود تمام العلة وان كانت هى المساواة لعلة الاصل الا أنه هنا مقطوع النظرعن مساواتها وعدمها اذ لا دخل لها في خصوص القطعية والظنية وان كان لها دخل في الفساد فمعنى قول صاحب جمع الجوامع وعدلت عن قول ابن الحاجب أن يساوى فى العلة علة الاصل لايهامه أن الزيادة تضر أنه لو قال هنا في مقام اشتراط وجود تمام العلة ومن شرطه أن يساوى في العلة علة الاصل واراد بذلك وجود تمام العلة لكان موهما في هذا المقام أن الزيادة تضر اذ لم يبين هنا ما يجب في المساواة فصاحب جمع الجوامع لم يقصد الاعتراض على ابن الحاجب وانما قصده يبين ان ما عدل عنه قد اقتضاه ما قصده فى هذا المقام والا فعبارة جمع الجوامع فى هذا المقام مع ضميمة قوله بعد ذلك وليساو الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس مساو به لعبارة ابن الحاجب فليس الايهام في كلام ابن الحاجب وانما الايهام فى كلام صاحب جمع الجوامع لو عبر فى هذا المقام بعبارة ابن الحاجب وعلى كل حال فالشرط أنه لا بد من وجود تمام العلة من نوعها أو جنسها وهو ما قلناه فيما سبق من أن الشرط ان تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وهذا كله شيء وكون القياس أولى أو مساويا أو أدون شيء آخر لان كل هذا راجع الى الحكم دون العلة كما سبق

بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب. وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع[١] وزعم ان ظن وجوده لايكفي . وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة والا لم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة[٢]. والى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل[٣] عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود

---

(١) قال الاسنوى « وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة الخ » أقول أشار الى أن قول المصنف وشرط العلم به حكاية لقول غير أبى هاشم وهم القائلون بأنه لا بد في صحة القياس من الاجماع أو النص القاطع على وجود العلة وقال الكمال فى التحرير وليس منها أى من شروط الفرع كونه مقطوعاً بوجود العلة فيه وكون المقدمات كلها مظنونة موجب شرعاً العمل لا مانع منه شرعاً اه قال فى التقرير عليه فلا يليق جعل انتفائه شرطاً له شرعاً اه وان قول المصنف والدليل على حكمه الخ حكاية لقول أبي هاشم انه لا بد في صحة القياس من أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا الخ

(٢) قال الاسنوى « قال ولولا أن الشرع ورد بان الجد جملة الخ » اقول لولا أن النص جاء بأن الجد يقوم مقام الاب في الميراث عند عدم الاب اجمالا أي بقطع النظر عن كون ارثه مع الاخوة أولا لم يجز أن يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة فبعضهم قاسه على الاب فجعله يحجب الاخوة والاخوات كالاب وبعضهم جعله كالاخوة فى أن كلا يدلى الى الميت بواسطة فيشاركونه فى الميراث وبالاول أخذ أبو حنيفة وبالثانى أخذ صاحباه والشافعي

(٣) قال الاسنوى « ثم رد المصنف هذين الشرطين الخ » اقول استدلال المصنف بما ساقه الاسنوى أولى من استدلال الجلال المحلي وغيره بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلا اه لجواز أن يقول أبو هاشم ان

الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب . وشرط الآمدى وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه(١) وادعى الآمدى أنه لا خلاف فيه قال لان كلا

قياس أنت حرام على ما ذكر بحسب اختلافهم قد جاء به النص اجمالا بقطع النظر عن اختلافهم ولولا ذلك ما قاسوا . ولفظ ابن المنذر في ذلك واختلفوا فى الرجل يقول لامرأته أنت على حرام فقالت طائفة الحرام ثلاث روى ذلك عن على وزيد ابن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن البصرى والحكم ومالك وابن أبى ليلى وقالت طائفة عليه كفارة يمين روى ذلك عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسليمان بن يسار وسعيد ابن جبير وقتادة والاوزاعي وأبو ثور وفيه قول ثالث وهو ان عليه كفارة الظهار هذا قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبى قلابة وأحمد بن حنبل وفى هذا ما ترى من تعارض عن ابن عباس وابن جبير والحسن فلعل عن كل قولين وساق فيها أقوالا اخر الى آخر ما بالتقرير على التحرير فراجعه ان شئت

(١) قال الاسنوى « وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت ومنها أى من شروط الفرع أن لا ينص على حكمه لا نفيا والا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل فى ايجاب الايمان مع أن اطلاق النص ناف اياه . ومنها أن لا ينص عليه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو أقوي منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بأن الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمة جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا ومنهم مشايخ سمرقند وهو الاشبه. ولعل مراد النافين انه لا حاجة الى القياس وحينئذ لا نزاع أصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل حينئذ لاطلاق النص كالنسخ والحق ان القياس الذي يثبت زيادة على النص داخل فيما يكون حكمه منصوصا بالنص المخالف . وهذا لاخلاف في انه لا يعمل به ولهذا كله قال فى جمع الجوامع ولا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق للقياس للاستغناء حينئذ

منهما اذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس [1] . وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط. قال لان ترادف

بالنص عن القياس والعمل بالقياس عند فقد النص للضرورة ولا ضرورة مع وجود النص خلافا لمجوز دليلين مثلا على مدلول واحد في عدم اشتراطه ما ذكر لما جوزه ويفيد القياس عنده معرفة العلة اه مع زيادة من شرحه للجلال . وقوله ويفيد القياس عنده الخ لا يظهر اذا كانت العلة منصوصة والاولى ان يقال انه يفيد قوة الاطمئنان بالحكم عند معرفة العلة مع التعاضد كما ذكرنا . ثم قال في جمع الجوامع ولا بمخالف لتقدم النص على القياس الا لتجربة النظر فانه صحيح فى نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له اه مع زيادة من شرحه . بقي ان قوله ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه يشمل ما اذا كان منصوصا عليه بدليل الاصل او بنص آخر فما هنا اعم مما تقدم في شروط الاصل . والحاصل ان المنافى للفرعية النص مطلقا سواء كان هو نص الاصل او غيره والمنافى للاصالة يتناول دليل الأصل الفرع اذ ليس احدهما اولى بها من الآخر والخلاف خاص بما اذا كان النص الذى دل على الفرع غير نص الاصل ولذلك حكوا الخلاف هنا ولم يحكوه فيما تقدم فى شروط الاصل لانتفاء التحكم اللازم فيما تقدم كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « وادعى الآمدى أنه لا خلاف فيه قال لان كلا منهما اذا كان منصوصاً عليه الخ » أقول هذا التعليل صريح فى أن كلام الآمدى فيما اذا كان الفرع منصوصا عليه بنص الاصل لانه حينئذ يصح أن يقال فليس قياس أحدهما على الآخر باولى من العكس فيلزم التحكم اما اذا كان منصوصا عليه بنص آخر غير نص الاصل فلا يلزم التحكم المذكور وعلى ذلك فكلام الآمدى في ذاته صحيح لان المصرح به ان هـذا الشرط فى الفرع اما ان يكون محمولا على أنه منصوص عليه بنص غير شامل لحكم الاصل بأن يكون نصا خاصا به لكنه موافق لنص الاصل المقيس عليه فلا يتكرر معه قولهم ولا يكون حكم الاصل شاملا لحكم الفرع وعلى هذا فحكاية الخلاف هنا دون ما تقدم ظاهرة واما ان يكون المراد ما هو اعم فحكاية الخلاف حينئذ تكون باعتبار صورة عدم الشمول

الادلة على المدلول الواحد جائز[1] . قال :

« تنبيه يستعمل القياس على وجـه التلازم ففى الثبوت يجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفى نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ المشترك بينـه وبين مال الصبي وجبت فى ماله . ولو وجبت في الحلى لوجبت في اللآلىء قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله » أقول اعلم ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعى على وجه التلازم أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى[2] فأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس

---

(١) قال الاسنوى « ثم نقـل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان ترادف الادلة الخ » اقول قد علمت ان مراد النافين انه لا حاجة اذن للقياس فلا نزاع بين الفريقين والله الموفق

(٢) قال الاسنوى « اعلم ان هل الزمان يستعملون القيـاس الشرعى على وجه التلازم أى النوع المسمى الخ » أقول أشار بذلك ان المتأخرين من علماء الاصول قد يصورون القياس الشرعي بصورة قياس التلازم ويستدلون به على المطلوب فليس المراد بالاستعمال هنا اطلاق لفظ القياس على قيـاس التلازم فان استعمال لفظ القياس فيه اصطلاح للمناطقة لا للاصوليين . والحاصل ان القياس الشرعي وهو ما يستدل به الاصوليون والفقهاء هو مساواة مسكوت لمنطوق فى علة حكم ذلك المنطوق المؤثرة فيه والباعثة عليه الثابت كونها مؤثرة وباعثة بنص الشارع او اجماع المجتهدين بان يثبت تأثير نوعها في نوع الحـكم او جنسه او جنسها فى نوع الحـكم أو جنسه بعد ان يغلب على ظن المجتهد ان خصوصية الاصل ليست شرطا وان خصوصية الفرع ليست مانعا وهذا القياس الشرعى هو ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو لا يفيد عندهم اليقين لانه موقوف على ثبوت علية الوصف الجامع وعدم كون خصوصية الاصل شرطاً وعـدم خصوصية الفرع مانعاً قطعاً وتحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً والدليل عندهم لا بد ان يفيد اليقين بخلاف الاصوليين والفقهاء فانه يكفى عنـدهم الظن لتعلق الدليل عنـدهم

فلذلك سماه تنبيها . فطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع[1] وتجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا على

بالعمليات واما عند المناطقة فالقياس يطلق ويراد منه قياس العكس وقياس التلازم وهو القياس الاستثنائي والقياس الاقتراني ولكنها خارجة عن القياس الشرعي . اما خروج الاول وهو قياس العكس فلعدم تماثل الحكمين فيه لانه تحصيل نقيض حكم معلوم من آخر لافتراقهما بالعلة كما في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف مطلقاً لما وجب شرعا له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا مطلقا لم تصر شرطاً بالنذر فالمطلوب اثبات شرطية الصوم في الاعتكاف والثابت في الاصل نفي شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الاصل وايضاً افترقا في العلة اذ هي في الاصل أن الصلاة ليست شرطا للاعتكاف بالنذر وهي لا توجد في الصوم لانه مشروط بالنذر فليس يسمى قياساً شرعياً . واما خروج الاخيرين فلان الاقيسة المنطقية ليست ادلة عند الاصوليين والفقهاء لانها ليست لاثبات الاحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بين النتيجة والمقدمات وهو لا اجتهاد فيه وأيضاً هو بعد توفر شروطه التي بينوها قطعي والقياس الشرعي ظني ولو كان قياسا جليا لاحتمال ان تكون خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً كما بيناه فكل من هذين الاخيرين لا يسمى قياساً في اصطلاح الاصوليين والفقهاء لان القياس الشرعي لابد فيه من التسوية بين الفرع والاصل في العلة والحكم وهي لا تكون الا في مشابهة صورة لاخرى في وصف جامع بينهما يستلزم ذلك في الحكم ايضاً وهذا لا يوجد في القياس الشرطي والاقتراني وان كان الاصولي او الفقيه يمكنه ان يصور قياسه بصورة كل من القياس الشرطي الذي هو قياس التلازم وهو الذي تكلم عليه المصنف هنا كما يمكنه ان يصوره بالقياس الاقتراني

(١) قال الاسنوي « فطريق استعماله ان كان المقصود اثبات الحكم الى آخر ما قاله في هذا » وهو واضح لايحتاج الى شرح .وحيث فرغ المصنف من الكلام على القياس فتتميما للفائدة نذكرهنا تقسيما للحنفية لما تعلق بالحكم

وكان خارجا عنه . فقالوا: ان الخارج عن الحكم المعلق بالحكم ينقسم الى مؤثر في ذلك الحكم ـ على ما تقدم تفصيله في الكلام على اعتبار الشارع الوصف علة ـ وهذا هو ما يسمى علة ، والى مفض الى الحكم بلا تأثير فيه وهو السبب ، وان لم يكن مؤثراً ولا مفضيا اليه فان توقف على ذلك الخارج المتعلق بالحكم وجود الحكم الذي هو الشيء الآخر فهو الشرط وان لم يتوقف عليه الوجود أيضاً فان دل ذلك الخارج المتعلق بالحكم على الحكم الذي هو الشيء الآخر فالعلامة . فالعلة تقدمت بأقسامها وهذا الذى نذكره الآن هو تقسيم الحنفية ما سواها . فالسبب تجب العلة بينه وبين الحكم لانه لابد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له والسبب مفضى الى الحكم وطريق له لاموضوع له ولا مؤثر فيه وله اقسام بحسب اضافة العلة اليه وعدم اضافتها .

وذلك ان العلة اما ان تضاف الى السبب كسوق الدابة المضاف اليه وطؤها وهو العلة فاذا وطئت الدابة نفساً او مالا فاتلفته كان السوق سبب التلف وليس بعلة لانه لم يوضع للتلف بل وضع لسير الدابة للمنفعة المتعلقة به ولم يؤثر في التلف وانما هو طريق للوصول اليه . والعلة للتلف انما هو وطء الدابة ذلك المال أو النفس فهذا السبب سبب في معنى العلة لكون العلة مضافة اليه وحادثة به لان السوق يحمل الدابة على ذلك كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السائق فيضاف الحكم اليه فلهذا السبب حكم العلة فيما يرجع الى بدل محل الاتلاف وهو الضمان لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فعلى السائق الدية اذا وطئت آدمياً فقتلته لانها بدل المحل والسوق وان كان فى ذاته جائزاً لقضاء الحوائج شرعا وعقلا لكن بشرط السلامة لا مطلقا وقد فاتت السلامة بالاتلاف وان لم يكن عن قصد فيجبر بالبدل لان القصد ليس بشرط للضمان فى حقوق العباد والعجماء انما يكون فعلها جباراً اي هدرا اذا لم يكن لها قائد ولا سائق ينسب سيرها اليه ثم لا يترتب عليه حرمان الارث ونحوه من الكفارات والقصاص لانها جزاء

وجود الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع

المباشرة ولا مباشرة هنا . وقد تفرع على هذه القاعدة الخلاف بين الحنفية والشافعية في حكم شهود القصاص اذا رجعوا عن شهادتهم وقالوا تعمدنا الكذب وعلمنا انه يقتل بشهادتنا أو لم يقولوا ذلك لكن علم من حالهم انه لم يخف عليهم قولهم حتى لو كانوا ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام وحلفوا عليه لا يجب القصاص اتفاقا وتجب عنده دية مغلظة في اموالهم الا ان تصدقهم العاقلة فيكون عليهم فقال الحنفية ان الشهادة بما يوجب القصاص سبب لوجوب القصاص لانها لم توضع له ولم تؤثر فيه بل هي طريقه وعلته هي ما توسط بين الشهادة ووجوب القصاص من فعل الفاعل المختار المباشر للقتل لكن في هذه الشهادة التي هي سبب مفض للقصاص معنى العلة لانها مؤدية الى القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضي بالقتل حتى حكم بوجوبه واختيار الولى القتل قصاصاً على العفو اذ لولا هذه الشهادة ما قضى القاضي بوجوب القصاص وما تسلط الولى على القتل فعلى هؤلاء الشهود برجوعهم عن الشهادة بذلك الدية لانها بدل المحل المتلف ولا يجب القصاص لانه جزاء مباشرة القتل بطريق المماثلة ولا مباشرة من هؤلاء الشهود . وقال الشافعي يقتص من الشهود الراجعين اذا توفرت الشروط التي ذكرناها جعلا للسبب القوى المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة في ايجاب القصاص . ودفعه الحنفية بان القصاص انما يكون بالمماثلة وليست المماثلة ثابتة بين المباشرة والسبب وان قوي السبب وتأكد . وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي ان لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الآخرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان نقله عنه في الكشف . وفي التحقيق قال في التقرير فيلزم على هذا ان يكون قوله فسر قول الشافعي اه . واما أن لا تضاف العلة الى السبب لكون العلة فعلا اختياريا كدلالة انسان سارقا على مال آخر ليسرقه ففعل السارق ذلك فذلك السبب هو السبب الحقيقي أي السبب المحض لان الدلالة المذكورة طريق مفضية الى

ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما ونجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضاً

الحكم الذى هو الاتلاف وعلته السرقة من السارق والسارق فاعل مختار وهى متخللة بين السبب الذي هو الدلالة والحكم غير مضافة الى ذلك السبب وانها لا توجب شيئاً على السارق بل السارق بعد الدلالة ان شاء يسرق وان شاء لا يسرق فلا يضاف الحكم الى ذلك السبب فلا يضمن دال السارق ذلك المسروق لان الاتلاف مضاف الى فعل الفاعل المختار وهو السارق لا الى الدال بخلاف سوق الدابة فانه يجعل سيرها منسوباً اليه وحاملا للدابة على الوطء كرها وهو العلة وبخلاف شهادة شهود القصاص فانها توجب على القاضي القضاء به فكانت مؤدية للقضاء بواسطة ايجابها القضاء كما سبق . ومما لا تضاف العلة اليه دلالة الدال لقوم من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصفه طريقه فاصابوه بدلالته وحصلوا على ما فيه من الغنيمة فلكونها لا تضاف اليها العلة لا يشارك الدال الغانمين في الغنيمة لانه لا يعتبر بهذه الدلالة مقاتلا ولا فى معنى المقاتل فقطعت العلة وهى اغتنام الغانمين نسبة حصول الغنيمة الى الدلالة بسبب تخلل الفاعل المختار وهم الغانمون بين الدلالة وبين حصول الغنيمة حتى لو ذهب مع الغانمين الى الحصن فدلهم عليه شاركهم في الغنيمة المصابة فيه لان فعله حينئذ سبب فى معنى العلة الى غير ذلك من الاسباب التي هي من هذا القبيل . واذا اردت امثلتها فعليك بالمطولات . ولا يشكل على هذا المودع بصيغة المفعول اذا دل سارقا على الوديعة فسرق المدلول الوديعة فانه يضمن وان كانت دلالته سبباً محضاً لا تضاف العلة اليه حيث تخلل بين الدلالة وحصول السرقة فعل السارق وهو فاعل مختار لان ضمان المودع ليس مضافاً للدلالة وانما هو بترك حفظ الوديعة الذي التزمه بعقد الايداع المباشر له فكان مضيعاً لها بدلالة السارق عليها . وكذا لا يشكل على ذلك دلالة المحرم على الصيد لان ضمانه انما هو بازالة أمن الصيد الذي التزمه باحرامه المباشر لها بدلالته القاتل عليه وقد تقررت بقتل القاتل الصيد فكان المودع مباشرا للجناية على الوديعة والمحرم مباشر للجناية على الصيد فكلاهما ضامن بالمباشرة لا بالتسبب . ولا يشكل ايضا على هذا فتوى المتأخرين من الفقهاء فيمن سعى لا بحق الى حاكم

ظالم سعاية غرمته المال ظلما بضمان الساعي ماغرمه المسعى به مع انهـا سبب محض تخلل بينها وبين حصول الغرامة فعل الفاعل المختار وهو الحاكم الظالم لان مبنى هذه الفتوى على الاستحسان لغلبة السعاية وكثرتها لا بحق الى الظلمة في زماننا وبه يفتى فكانت هذه الفتوى على خلاف القياس لان القياس عدم الضمان لما ذكرنا من ان السعاية سبب محض وهو قول المتقدمين ومشي عليه صدر الاسلام ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي كان له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد وخلاف بين العلماء فيوكل الامر الى القاضي حتى ينزجر السعاة عن السعاية لـكن المتأخرين قالوا ان وكول الامر الى القاضي لايجدى في هذا المطلوب في زماننـا لـكثرة السعاية والظلم . قال الـكمال بن الهمام وينبغي مثله اى الافتـاء بضمان المنافع مطلقاً زمانا ومكانا لو غاب غصب المنـافع مطلقاً فيهما وان كان خلاف القياس في باب الضمان زجرا للغصبة عن ذلك . وقيـد ذلك بعضهم بالاوقاف واموال اليتامى وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالغصب والاتلاف اذا كان العين معـداً للاستغلال . قال في التقرير على التحرير واذا كان الموجب لذلك الزجر للغصبة والحفظ لاموال الضعفة فلا بأس بالفتوى بضمانهـا حينئذ على الاطلاق لاحتياج ماسوى هؤلاء الى هذا الارتفاق وحسما لمـادة هذا الفساد بين العباد اه . وكما جرت عادة الحنفية بتقسيم السبب على وجه ماذكر وفرعوا على ذلك فروعاً كثيرة ينبغي لمن ابتلى بالفتوي أن يراجعها بدقة ويجعلهـا نصب عينيه ليعلم منها الاحكام والحوادث التي تماثلها وتحدث في هذا الزمان ولم تحدث فيما مضى كذلك جرت عادتهم أن يعينوا أسباب المشروعات وان كان لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بايجاب الاحكام تنبيها على أنها تضاف الى ماهو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الله تعالى الاحكام مرتبة عليها تيسيراً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام وقطعا لشبه المعاندين اذ لو لم يوضع لها سبب ظاهر ربما أنكر المعاند وجوبها ولم يمكن الزامه لان ايجابه غيب عنا فهي علل جعلية وضعها الشارع علامات على الايجاب لا مؤثرات

بذواتها فانتفى نفي من نفاها أصلا ظنا منه أنه يلزم من القول بها توارد العلل المستقلة على معلول واحد للقطع بأن الاحكام مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعاً فقالوا سبب وجوب الايمان وهو التصديق والاذعان والاستسلام ظاهرا بالاركان وباطنا بالجنان بان يذعن المكلف بوجوب وجود الله تعالى وحياته وعلمه وارادته وقدرته وسائر صفاته وأسمائه المشتقة منها كالموجود والحي والعالم والمريد والقادر والمتكلم والسميع والبصير كل ذلك على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو نعمتا الايجاد والبقاء فهو سبحانه الذى أنعم على العباد باخراجهم من ظلمة العدم الى نور الوجود ونعمة البقاء بان جعل لهم السماء بناء والارض فراشاً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الارض نباتاً كما قال تعالى (أءنتم أشد خلقا أم السماء ، بناها رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها واخرج ضحاها ، والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها متاعاً لكم ولانعامكم) وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره فلذلك أوجب عليهم شكره على هذه النعمة بالايمان على وجه ماذكرنا ونصب على وجوب وجوده واتصافه بما ذكرنا وبكل كمال وتنزهه عن اضداد ما ذكر وعن كل نقص أدلة ظاهرة واضحة فى الآفاق والانفس كما قال تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية . وهذا السبب سبب لاصل الوجوب ولذلك صح ايمان الصبي المميز حيث كان اهلا لذلك وان لم يجب عليه أداء الايمان قبل البلوغ وقد ثبت الحكم على الصبي بايمانه شرعاً تبعاً لابويه المسلمين أو احدهما المسلم وأما وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال على ذلك فابو اليسر قال هو بالخطاب عند عامة المشايخ فعذر من بلغ بشاهق جبل ولم تبلغه دعوة أحد من الرسل اذا مات ولم يؤمن وان أدرك مدة التأمل وهى المدة التي يقع فيها عادة التجارب والنظر في الآيات . وقال قوم منهم القاضى أبو زيد وفخر الاسلام ان وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال يكون بالسبب

قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي

الاول ولا يتوقف على خطاب الشارع . وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو أن العقـل يستقل بادراك إيجاب الله تعـالى للايمان أولا يستقل بذلك فمن قال بالاستقلال قال بوجوب الايمان بالسبب الاول وان لم يوجد خطاب من الشارع يوجب الايمان ومن قال بعـدم الاستقلال كما هو قول العامة وهو المختـار قال لايجب أداء الايمان الا بخطاب الشارع بذلك وقد تقدم الـكلام فى ذلك وان التحقيق عدم استقلال العقـل . وأما سبب وجوب الصلاة المـكتوبة فالسبب الظاهري هو الوقت ولذلك تكرر وجوبها بتكرر الاوقات والسبب الحقيقى كما قال المتقدمون من العلماء ومن وافقهم كصدر الاسلام وصاحب الميزان لـكل عبادة من العبادات توالى النعم المفضية فى العقـل الى وجوب الشكر عليها فانه سبحانه اسدى لكل عبد من العباد من انواع النعم ماتقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها ولكنه سبحانه فضلا منه ورحمة بعباده أوجب هذه العبادات عليهم بازائها ورضى بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان لايمكن احداً استيفاء شكر هذا الفضل العظيم ولقدأحسن القائل :

اذا كان شكرى نعمة الله نعمة ... على له فى مثلها يجب الشكر
فكيف بلوغ الشكر الا بفضله ... وان طالت الايام واتسع العمر
فان من بالنعماء عم سرورها ... وان من بالضراء أعقبه الاجر

فسبب وجوب الايمان شكر نعمة الوجود وكمال العقل الذى هو أنفس المواهب . وسبب وجوب الصلاة شكر نعمة الاعضاء وسلامتها . وسبب وجوب الصوم شكر نعمـة اقتضاء الشهوات اكثر السنة فاذا أمسك عن تلك الشهوات علم مقدارها فيدوم على شكرها . وسبب وجوب الحج هو اجتماع الناس عامة ليشكروه عند هذا البيت الذى جعـله الله قبلة للعالمين ومثابة للناس اجمعين كما نص عليه القرآن العظيم قال تعالى (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) أى جعلنا البيت مجمعاً للناس ومعاذاً وملجأ ومرجعاً يثوب اليه الزوار وأمثالهم ويحق أن يرجع اليه وموضع ثواب يثابون فيه بالحج والاعتمار وموضع أمن لسكانه ولكل من يأوى اليه في الدنيا ولحجاجه فى الآخرة أما فى الدنيا فهو موضع أمن

ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبى فقد جعلنا ما كان

لسكانه من الخطف وللجانى الملتجىء اليه من القتل كما هو مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه اذ عنده لايستوفى قصاص النفس في الحرام لكن يضيق على الجانى ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل . وعند الشافعى رضى الله عنه من وجب عليه الحد والتجأ اليه يأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدى الى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل فان لم يخرج جاز قتله . وعند الامام أحمد رحمه الله تعالى لايستوفى من الملتجىء قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ولم يقل للناس هنا كما قاله فيما قبله اما اكتفاء به أو اشارة للعموم أى انه أمن لكل شيء كائنا ماكان حتى الطير والوحش الا الخمس الفواسق فانها خصت من ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما فى الآخرة فهو أمن لحجاجه من العذاب فى الآخرة حيث أن الحج يزيل ويمحو ماقبله من الذنوب الا حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارات قال تعالى (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام) أي ناد في الناس بدعوة الحج والامر به يأتوا الى بيتك الذي هو الحرم رجالا مشاة وعلي كل ضامر أي ركبانا على ضوامر أى نوق ضوامر أى مهزولة من بعد الشقة وزيادة المشقة يأتين أى تأتي تلك الضوامر من كل فج طريق عميق بعيد ليشهدوا ويحضروا ويعلموا منافع لهم دنياوية ودينية . أما الدنيوية فيعلم كل فريق منهم ماعند الآخر من أمور الدنيا فيتعاونوا على ماينفعهم فى نظام معاشهم ويتحدوا على مايدفع عنهم غوائل الفسق والظلم ويقوى بعضهم بعضاً ويشد بعضهم ازر بعض ويكونوا كالبنيان المرصوص وكالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له الآخر بالسهر وبذلك يكونون ذوى منعة وقوة فلا يضعفون امام أعدائهم ولا يذلون ويكونون اذلة على اخوانهم أعزة على من عاداهم وبذلك يأمنون على انفسهم وأموالهم واعراضهم ولا يلقون بايديهم الى التهلكة فيكونوا على كثرتهم غثاء كغثاء السيل فيصيرون مغلوبين على أمرهم ويفعلون مايفعلون ويقولون مايقولون وهم مكرهون على الفعل والقول فيكونون مجبورين في صورة مختارين . وأما

اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم . ومثال الثانى

منافع الآخرة فرضوان الله تعالى والامن من عذابه كما تقدم . ويذكروا اسم الله فى ايام معلومات أى يشكروا الله فى ايام النحر والتشريق او عشر ذى الحجة كما ذهب اليه ابو حنيفة رضى الله عنه (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) أى شكرا واقعاً على رزقهم بهيمة الانعام التي هى الابل والبقر والضأن والمعز وخص هذه النعمة لما فيها من كثرة المنافع فانهم ينتفعون بها ركوبا وحملا واكلا وغير ذلك ولانها هى التى يكون منها الهدايا التى تذبح في تلك الايام المعلومات . وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامى تحقيقا أو تقديرا الخالى من حوائجه الاصلية لانه بذلك يصير غنيا والغنى سبب معقول لمواساة الفقراء بقليل من كثير ومن ثمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة الا عن ظهر غنى » رواه البخارى فى صحيحه وغيره . وفى الحديث ايضاً «خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم» وقال الله تعالى (انما الصدقات للفقراء) الآية . وشرط الشارع في وجوب أداء الزكاة نماء النصاب تيسيرا للاداء وتخفيفاً للغنى لان الحاجة الى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن نامياً تفنيه الحوائج قريبا فيكون الغنى بدون الاستنماء ناقصا في معرض الزوال واذا كان نامياً صرف النماء في الحاجات المتجددة فيبقى أصل المال فاضلا عن الحوائج فيحصل به الغنى ويتيسر به الاداء وأقيم حولان الحول مقام النماء لان الحول لاشتماله على الفصول الاربعة طريق النماء عادة لما لهذه الفصول من التأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في شراء مايناسب كل فصل فصار الحول شرطا وتجدده تجدد للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب فلذلك كان السبب هو ملك المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء وكان متكررا بتكرر الحول فتكرر الوجوب بتكرر سببه . وقد جعل الله لكل صلاة وقتا معينا وعددا خاصا من الركعات لانها شرعت كالادوية للنفوس من امراض الشهوات والمعاصى فكما ان الطبيب يجعل لاخذ الادوية مقادير خاصة وأوقاتا خاصة كذلك العليم الخبير جعل هذه العبادات مقادير خاصة من الركعات وأوقاتا خاصة تؤدى فيها فلا يجوز الخروج

ان يعدل عن قول القائل لازكاة فى الحلي قياسا على اللآلىء بجامع الزينة الى قولنا

عما قدره من الاوقات وعدد الركعات (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير).
وكذلك جعل للصوم وقتا خاصا ومقدارا من الايام خاصا لما ذكرناه في الصلاة وجعل للزكاة مقادير خاصة تؤخذ من الذهب والفضة والسوائم من الابل والبقر والغنم ولا تؤخذ الا من مقادير خاصة هي النصب التي قدرها الشارع لتلك الاموال . وجعل للحج وقتا خاصا وأفعالا خاصة لما ذكرناه ايضا وكل من الصلاة والصوم والزكاة يتكرر بتكرر اسبابه الظاهرة وهي الاوقات التي اعتبرها الشارع وقدرها لها وأما الحج فلعدم تكرر سببه لم يتكرر وجوبه فلم يجب الا مرة فى العمر . وسبب وجوب الطهارة من الحدث الاكبر والاصغر ومن الخبث في البدن والثوب والمكان هو ارادة الصلاة والحدث شرط وجوبها والغرض الباعث على مشروعيتها أى الحكمة التى روعيت فى ذلك ان في الصلاة يكون الوقوف بين يدى الله ومناجاته بتلاوة كلامه وتعظيمه بافعالها من قيام وركوع وسجود وجلوس فوجب ان يكون طاهرا مما ذكرنا فلذلك كانت الطهارة مقدمة لوجود الصلاة واجبة بوجوبها ولذلك قال الشيخ قوام الدين الكاكى والصحيح ان سبب وجوبها وجوب الصلاة وقال الكمال والاوجه ان وجوبها هو السبب في وجوب شروطها لما عرف في الاصول ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه .
وأسباب العقوبات المحضة كالحدود محظورات محضة فسبب حد الزنا هو الزنا وحده اما الجلد ان لم يكن محصنا أو الرجم ان كان محصنا لان بالاحصان تزداد النعم فيعظم الذنب فتعظم العقوبة . وسبب حد السرقة الصغرى هو الاعتداء على أخذ المال المعصوم من حرزه وحدها قطع اليمين فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى ولا يقطع بعد ذلك عند الحنفية . وعند غيرهم يقطع على ما هو مفصل في الفروع . وسبب حد السرقة الكبرى هو قطع الطريق على المارة ومحاربة عباد الله ومسارقة رجال الامن العام . وحدها مانص الله عليه في قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ـ الآية) . وسبب حد القذف هو القذف ورمى غيره بصريح

لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلىء واللازم منتف لانها لا تجب في اللآلىء

الزنا بشروط مبينة في الفروع . وحده الجلد ثمانون جلدة . وسبب حد السكر هو الجناية على العقل وارتكاب اسباب العداوة والبغضاء . وحده ثمانون جلدة

وما ليس بعقوبة محضة بل فيه معنى العقوبة ومعنى العبادة من الكفارات لانها لم تجب ابتداء تعظيما لله تعالى كسائر العبادات بل وجبت أجزية على أفعال من العباد فيها معنى الحظر زجرا عنها وهـذا معنى العقوبة اذ العقوبة ما وجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وشرع نحو الصوم من الصدق والاعتاق ولزمت النية فيها شرطا لها وهذا هو معنى العبادة أسبابه يتردد بين الحظر والاباحة لتقع الملاءمـة بين السبب والمسبب فيكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد العدوان واليمين الغموس سببا للكفارة بالصوم والصدقة والاعتاق كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها وانما يصلح لها ماكان مترددا بين الحظر والاباحة كما قلنا كالافطار العمد في نهار رمضان بلا عذر فانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذى هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المأمور به . ولا يرد عليه الافطار بالزنا أو شرب الخمر فانه تجب به الكفارة مع ان كلا حرام من كل الوجوه لانا نقول انه مباح من وجـه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك حقه ولهذا يصير متعبدا به لله تعالى فمن حيث ان الافطار لاقى الامساك وهو حقه وفعله يكون مباحا ومن حيث انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو زنا أو شرب الخمر ناسيا لصومه لا تجب الكفارة بهما لانه لم يفطر وان كان آثما لتعمد الزنا والشرب مع نسيان الصوم فبين ان الموجب للكفارة انما هو الافطار عمـدا في نهار رمضان بلا عذر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه المملوك به تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الفطر بالمباح أو المحرم . وكذلك الظهار وهو تشبيه الزوجة أو جزء منها شائع او معبر

فالملزوم مثله . وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال

به عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التأبيد فانه من حيث كانه طلاق مباح ومن حيث انه منكر من القول وزور محظور والعود شرط . وقال آخرون منهم فخر الاسلام أن سبب وجوب الكفارة فى الظهار هو الظهار والعود جميعا لان الظهار كبيرة فلا يصلح وحده سببا لوجوب الكفارة ويصلح مع العود لانه مباح . وذهب آخرون منهم صاحب المحيط ان السبب هو العزم على الوطء والظهار شرط . وعند الشافعي السبب هو سكوته بعد ظهاره قدر ما يمكنه طلاقها . وسبب وجوب الكفارة فى القتل الخطأ انه مباح باعتبار أنه لم يقصد قتل معصوم الدم ومحظور باعتبار اصابة معصوم الدم . وسبب الكفارة في قتل المحرم صيداً أو قتل الصيد فى الحرم وفى لبس المحرم مخيطا أو تطيبه على الوجه الخاص وجماعه ان هذه الافعال من حيث انها قتل صيد وارتفاق باللبس والطيب والجماع مباحة ومن حيث أنها جناية على الاحرام أو الحرم محظورة . وسبب وجوبها في اليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث هو اجتماع الحظر والاباحة وذكروا فى ذلك وجهين: أحدهما أنها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه ومنهى عنها لقوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) أي بذله فى كل حق وباطل وهذا الوجه يشير الى ان اليمين سبب والحنث شرط . ثانيهما انه عقد مشروع مشتمل على تعظيم الله تعالى ونقضه بالحنث محظور لما فيه من هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى (وكانوا يصرون على الحنث العظيم) وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب وجوب الكفارة . وقال فى التحقيق والى كل واحد ذهب فريق من العلماء . وفي الكشف ما ملخصه ان اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها عندنا سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة وجبت خلفا عن البر ليصير كانه لم يفت فشرط فواته لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل اعنى البر فهى قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد

الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما لا فادتها ذلك ولما كانت

وعند الشافعي هي سبب بصفة كونها معقودة وتجب الكفارة أصلا لا خلفاً عن البر بشرط فوات التصديق من الخبر فلا تجب في الغموس عندنا وتجب فيها عنده

والحكمة في مشروعية العبادات قدمنا انها تهذيب الاخلاق ومداواة النفوس من ادواء المعاصي من افعال الجوارح والقلوب . وحكمة مشروعية العقوبات على مايقع من المحظورات المحضة اوالتي فيها جهة الحظر وجهة الاباحة هي حفظ النفوس والاطراف في القصاص والدية وتقليل الفساد في العالم في التعاذير وحفظ الاموال في السرقتين الصغرى والكبرى وحفظ الانساب وماء الحياة من الاهدار في حد الزنا وحفظ الاعراض في حد القذف وحفظ العقل والتباعد عن اسباب العداوة والبغضاء في حد السكر والمحافظة على حرمة اسم الله تعالى في كفارة الايمان وعلى حرمة الصوم في كفارة الافطار عمداً في وقت الصوم والتحاشي عما هو منكر من القول وزور في الظهار وهكذا على ما هو مبين في اصول الفقه

واما سبب شرعية المعاملات من بيع واجارة ونكاح وغيرها فهو بقاء العالم على النظام الاكمل الى الوقت المقدر بقاؤه اليه فانه سبحانه وتعالى لما خلق العالم قسمين: علويا نورانيا محضاً وسفليا ظلمانيا محضا أراد جلت قدرته أن يخلق قسما وسطا يجمع بين العلوي النوراني بروحه وعقله والسفلي الظلماني بجسمه ومادته فخلق آدم من طين ونفخ فيه من روحه فأنشأه خلقا آخر على صورته حيا بحياة أودعها الله فيه مريدا بارادة كذلك قادراً بقدرة كذلك عالما بقوة اودعها الله في نفسه سميعاً بقوة هي السمع بصيراً بقوة الابصار متكلما بملكة الكلام وقوة النطق باللسان وجعله خليفة في الارض يظهر الله سلطانه فيها على يديه وجعل ذريته من سلالة من طين ثم من نطفة في قرار مكين ثم خلق النطفة علقة ثم خلق العلقة مضغة ثم خلق المضغة عظاما فكسا العظام لحماً ثم انشأهم خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين وجعلهم خلائف يخلف بعضهم بعضاً في الارض الى الوقت المقدر بقاءهم اليه فلهذا سبحانه قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام الساعة وهي مبنية على نعمة البقاء بعد نعمة الايجاد ومبناها على حفظ الاشخاص

اذ بها بقاء النوع . والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى بقائه الى أمور صناعية فى الغذاء و اللباس والمسكن ونحو ذلك وهى لعدم استقلال كل فرد من افراد النوع بها وعدم تهيئتها له فيفتقر الى معاونة ومشاركة فيها من افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل وحفظ الانساب الى الازدواج بين الذكور والاناث فتختص كل انثى بذكر بحيث لا يشاركه فيها غيره فلا توجد الفوضى في الانساب كما قال تعالى (انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) ولا يكونون كذلك الا بذلك الاختصاص فلو اشترك رجلان أو اكثر فى امرأة اذا جاءت بولد لم يعلم ايهما أو ايهم ابوه فلا يتعارفون ولا يكونون شعوبا ولا قبائل وكذلك هو مفتقر الى مبادلة فى الاموال والمنافع وكل من هذه الامور تتوقف على أمور كلية وقواعد عامة مقررة من الشارع فيندرج تحتها الاحكام الجزئية المتعلقة بمصالح المعاش والمعاد ليحفظ فيها العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع وحفظ الانساب والمبايعات والاجارات والهبات والاعارات والايداع وغير ذلك من انواع المعاملات المتعلقة ببقاء الاشخاص ولما كان كل فرد من افراد النوع يشتهى ويحب بمقتضى طبعه طلب ما يلائمه وينفر ويغضب على من يزاحمه فيخشى ان يقع الجور ويختل النظام شرع الاحكام المتعلقة بالجنايات والجنح والمخالفات والاحكام المتعلقة بفصل الخصومات واثبات الحقوق على الوجه الاكمل على حسب ماهو مذكور فى الكتب الفقهية والاصولية وما تقدم من حفظ الضروريات ومكملاتها والحاجيات ومكملاتها والمحسنات ومكملاتها تفصيل هذا

وأما اقسام الشرط فمنه مايطلق عليه لفظ شرط حقيقى وهو ما يتوقف عليه الشيء فى الواقع كالحياة للعلم ومنه مايطلق عليه لفظ شرط جعلى وهذا اما يجعله الشارع بدون مدخل المكلف فيه فيتوقف وجوده الشرعى عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في غير دار الاسلام ولم يهاجر الى دار الاسلام فى حقه فقط حتى لولم يعلم بوجوبها عليه ومضى زمان

لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره

ثم علم لايلزمه قضاء شيء منها وان وجد سبب الوجوب في حقه وهو الوقت لان العلم به أومايقوم مقام العلم به وهو شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب شرط لصحة التكليف اذ لا يصح التكليف الا بالقدرة وهي لا تحصل الا بالعلم أو مايقوم مقامه ولم يوجد وحيث فات الشرط في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب وكأن الاسباب من الوقت للصلاة وشهود الشهر للصوم وزيارة البيت للحج وغيرها مع وجودها حقيقة كالمعدومة حكما في حقه لانه غير عالم بوجوبها ولا باسبابه فكان غافلا والصواب امتناع تكليف الغافل . واما بجعل المكلف بناء على ان الشارع جعل له ان يجعل ذلك شرطاً وذلك كتعليق الطلاق على ذلك المجعول شرطاً بكلمة من كلمات الشرط مع اجازة الشرع له ذلك كان دخلت الدار فانت طالق أو على معنى المجعول شرطا له بكلمة الشرط مع اجازة الشارع أيضا بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه كالمرأة التي اتزوجها طالق لوقوع الوصف الذى هو التزوج وصفا لامرأة غير معينة والوصف معتبر لتعريفها وحصول تعينها الذى لابد لوقوع الطلاق عليها منه لان اضافة الطلاق الى مجهول غير صحيحة واذا اعتبرتها صار بمعنى الشرط اذ ترتب الحكم عليه تعليق له به كالشرط فيكون شرطا دلالة لان الشرط مايكون على خطر الوجود ويتوقف تردد الجزاء عليه وقد وجد هذا فيما نحن فيه فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق الا انه يستقيم هنا ذكر الجزاء بالفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط حقيقة بل شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بالفاء وبدونه أيضا عملا بالشبهين ويسمى هذا النوع شرطا محضا لامتناع وجود علة الحكم بالتعليق فهو اذن ما يمتنع بسبب التعليق به وجود علة الحكم فاذا وجد وجدت ويصير وجود الحكم مضافاً الى وجودها دون وجوده

وأما العلامة فهي مجرد الدلالة على الحكم بدون ان تكون مؤثرة فيه ولا مفضية اليه ولا يتوقف وجوده على وجودها فالمتوقف على العلامة مجرد العلم بما جعلت علامة عليه وذلك كالاوقات لوجوب الصلاة والصوم المفروضين فانها

بدخولها يعلم وجود وجوبهما من غير افضاء ولا تأثير ولا توقف وجود الوجوب على ذلك بل قد ينقضي الوقت ويبقى الوجوب . ومن هذا القسم ولادة المبانة بثلاث فما دونها والمتوفي عنها زوجها فانها علامة العلوق السابق على الطلاق والموت اذا أتت به في مـدة تحتمله ولو بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من الزوج بالحبل عند ابي يوسف ومحمد فقبلا شهادة القابلة الحرة المعدلة على الولادة لان شهادتها حينئذ ليست الا في تعيين الولد وهو من الامور التي لا يطلع عليها الرجال وشهادتها مقبولة فيما لا يطلع عليها الرجال لما روى ابن ابي شيبة عن الزهرى مرسلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادة النساء وعيوبهـن وثبوت نسب الولد انما هو بالفراش السابق على الولادة وهو القائم عنـد العلوق . وقال ابو حنيفة ليست الولادة علامـة الا مع أحد الامرين الحبل الظاهر قبل الطلاق أو الموت أو اعتراف الزوج به فلا تقبل شهادة القابلة دون ذلك لان الولادة والحالة هذه كالعلة لثبوت النسب لانه لا يعلم ثبوته الا بها فلا بد لاثباتها من كمال الحجة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا كان الفراش قائماً أو الحبل ظاهراً أو اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب وتكون الولادة حينئذ علامة معرفة له

وأما الموانع فهي خمسة كما ذكرها الحنفية أيضاً في كتبهم : الاول ما يمنع انعقاد العلة كالحرية في بيع الحر فانها مانعة من كونه بيعاً فالشارع يعتبر الايجاب والقبول في بيع الحر عدما لمانع الحرية فهو باطل . وثانيها ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فان العبد وان كان محلا صالحا لايجاب الحكم لكنه غير تام فيه فلا يتم الا بالاجازة لكونه ملـكا لغير البائع . وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع الملك للمشترى مع كونه مؤثراً حقيقة لكن تأثيره يتوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفـاع الخيار يثبت الملك من وقت البيع بدون حاجة الى أمر آخر . ورابعها ما يمنع تمام الحكم واذ ثبت ابتداؤه كخيار الرؤية فانه لا يمنع الملك نفسه للمشترى لكن لا يتم الملك بالقبض معه بل يجوز له

قال :

الكتاب الخامس
في دلائل اختلف فيها

وفيه بابان

«الباب الاول في المقبولة وهي ستة : الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى(خلق لكم مافي الارض . قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده . أحل لكم الطيبات) وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » قيل على الاول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى (وان أسأتم فلها . وقوله (ولله مافي السماوات) قلنا مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس . قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره » أقول لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للادلة الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين : الاول في المقبول منها والثاني في المردود .فأما المقبول فستة : الاول الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة وفي الاشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة [1]. وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة

الرد بلا قضاء ولا رضا وهذا آية عدم تمام الملك . وخامسها مايمنع لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لزم لما انفسخ جبراً بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ اليهما . هذا قليل من كثير لخصناه من بعض الكتب الاصولية للحنفية كالتحرير وماكتب عليه ومن أراد اوسع من هذا ليزداد علماً فعليه بالمطولات

(١) قال الاسنوى « فاما المقبولة فستة الاول الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة الخ » أقول حكم المنافع والمضار قبل الشرع أى قبل البعثة لأحد من الرسل قد تقدم في أوائل الكتاب وانه لاحكم قبل الشرع عند معاشر أهل السنة ماتريدية واشاعرة وان المراد من قول الاشعري بالوقف ان الامر

الشرعية وأما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم . ثم استدل المصنف على اباحة المنافع بثلاث آيات : الآية الاولى قوله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعا) ووجه الدلالة أن الباريء تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الارضية للعباد لان ما موضوعة للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه أنه

موقوف على ورود الشرع فلا حكم قبله لا انه متوقف ومتردد في وجود الحكم وعدمه وأما حكم المنافع والمضار بعد ورود الشرع فقد اختلف علماء أهل السنة فيها فذهب فريق الى أن الاصل في المنافع الحل وفى المضار التحريم . وقال فريق الاصل هو التحريم مطلقاً . وقال فريق بالوقف والصحيح هو الاول فالكلام هنا فيما بعد ورود الشرع واشار المصنف الى ذلك بالاستدلال على القول بالاباحة بالدليل الشرعى وهو الآية بخلاف قول المعتزلة بالاباحة قبل ورود الشرع فيما لايدرك فيه العقل من الافعال مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما ولا يكون ضرورياً للمعيشة بان دليل الاباحة فيه هو الدليل العقلى لا الشرعى اذ المفروض ان ذلك قبل ورود الشرع . ولبيان ذلك قال الاسنوي وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل ورود الشرع فالمختار الوقف كما تقدم أى ان الامر موقوف على ورود الشرع كما تقدم بيانه . استدل القائلون بان الاصل في جميع الاشياء الحظر بقوله تعالى (لله ملك السماوات والارض) وامثالها فالارض وما فيها والسماء وما فيها ملك لله تعالى فلا يجوز التصرف في شيء منها الا باذنه . قلنا قوله تعالى (خلق لكم مافى الارض جميعاً) اذن منه بالنافع منها ومما فيها . واستدل القائلون بالوقف بتعارض الادلة . قلنا لا تعارض مع وجود المرجح . واستدل القائلون بالتفصيل على الاباحة في الاشياء النافعة بثلاث آيات: الاولى قوله تعالى (خلق لكم مافى الارض جميعاً) فهذه الآية تدل على أن الكل للكل فلا ينافى اختصاص البعض بالبعض لموجب فهناك شبه التوزيع والتعيين من دليل منفصل ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه

يختص بنفعه وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعا وهو المدعى . الثانية قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون الباريء تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم والا لم يجز الانكار واذا انتفت الحرمة تعينت الاباحة . وفيه نظر فقد تقدم فى أوائل الكتاب[1] أن انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة . الآية الثالثة قوله تعالى (أحل لكم

العلامة السيلكوتي وما : فى قوله تعالى ما فى الارض عامة للارض وما فيها ان أردنا بالارض جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو فشمل السماء وما فيها أو انها تعم الارض أيضا باعتبار أنها تعم كل جزء من اجزائها فان من جملة ضروراتها مافيها ضرورة وجود الجزء فى ضمن الكل والمغايرة اعتبارية وان لم نرد ذلك بل اردنا ظاهر اللفظ كانت عامة لجميع مافي الارض دون الارض والتزم ذلك بعض المفسرين واستغنى عن العموم للارض نفسها هنا بتقدم الامتنان بنفس الارض في قوله تعالى (وجعل لكم الارض فراشا) أي اوجد لكم الارض حالة كونها مفترشة لكم أى ممهدة لكم كما في قوله تعالى (جعل لكم الارض مهادا) أي مذللة كما في قوله تعالى (هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) فلا تحتاجون للسعى في جعلها كذلك . الثانية قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) أي قل يامحمد على طريق الانكار من حرم ومنع زينة الله من الثياب وكل مايتجمل به التي أخرج الله لعباده أى خلقها لنفعهم من النبات كالقطن والكتان ومن الحيوان كالحرير والصوف والاوبار ومن المعادن كالخواتم والدروع . والطيبات من الرزق أى المستلذات من المآكل والمشارب من لحوم الحيوانات وشحومها وألبانها فدلت هذه الآية على أن الاصل فى المطاعم والملابس وأنواع التجملات الاباحة لان الاستفهام في من للانكار كما قلنا . ومن هذا تعلم ان هذه الآية تدل على ان الاصل فى هذه الاشياء التي هى من انواع الزينة وكل ما يتجمل به ومن الطيبات من الرزق هو الاباحة

(١) قال الاسنوي « وفيه نظر فقد تقدم فى أوائل الكتاب الخ » أقول

﴿ تابع الحاشية ﴾

ان محل ما تقدم اذا لم توجد قرينة تدل على تعين الاباحة عند انتفاء الحرمة وقد وجدت القرينة هنا فان هذه الآية قد تقدم قبلها قوله تعالى (يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين) قيل ان المعنى خذوا زينتكم أى ثيابكم لمواراة عوراتكم لان الامر للوجوب والواجب انما هو ستر العورة عند كل مسجد أى طواف أو صلاة والى ذلك ذهب مجاهد وابو الشيخ وغيرهما مستدلين على ذلك بان الآية نزلت على ما روى عن ابن عباس انه كان اناس من الاعراب يطوفون بالبيت عراة حتى ان كانت المرأة تطوف بالبيت وهى عريانة فتعلق على سفلها سيوراً مثل هذه السيور التى تكون على وجه الحمر من الذباب

اليوم يبدو بعضه أو كله   وما بدا منـه فلا أحله

فانزل الله هذه الآية . وحمل بعضهم الزينة فى الآية على لباس التجمل لانه المتبادر منه ونسب الى الباقر رضى الله عنه . روى عن الحسن السبط رضى الله عنه انه كان اذا قام الى الصلاة لبس اجود ثيابه فقيل له يا ابن بنت رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربى وهو يقول خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان ألبس أجمل ثيابى . ولا يخفى ان الامر حينئذ لا يحمل على الوجوب لظهور ان هذا التزين مسنون لا واجب كما ان الآية على الاحتمال تشير الى سنية التجمل لانها لما دلت على وجوب أخذ الزينة لستر العورة عند ذلك فهم فى الجملة حسن التزين بلبس مافيه حسن وجمال عنده (وكلوا واشربوا) مما طاب لكم قال الكلبي كان أهل الجاهليـة لايأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسما أيام حجهم يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون يارسول الله نحن أحق بذلك فانزل الله الآية . ومن هذا يظهر وجه ذكر الاكل والشرب هنا (ولا تسرفوا) بتحريم الحلال كما هو المناسب لسبب النزول أو بالتعدى الى الحرام كما روى عن ابن زيد أو بالافراط فى الطعام والشرب كما ذهب اليـه كثير وأخرج ابو نعيم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال «اياكم والبطنة من الطعام والشراب

الطيبات)[1] وجه الدلالة أن اللام فى لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه النفس لان الاصل عدم معنى ثالث . وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام «لاضرر ولا ضرار فى الاسلام»[2] وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً لان النكرة المنفية تعم

فانها مفسدة للجسد مورثة للسقم مكسلة عن الصلاة وعليكم بالقصد فيهما فانه أصلح للجسد وأبعد من السرف وان الله تعالى ليبغض الحبر السمين وان الرجل لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه» ولا شك ان قوله تعالى قل من حرم زينة الله الآية انما سيق للانكار على من حرم هذه الزينة والاكل والشرب اللذين اباحهما الله فى الآية قبل ذلك وأيضا قوله تعالى بعد ذلك (قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) أى هى لهم بالاصالة ولغيرهم بالتبع أو هى لهم غير خالصة من الهموم والاحزان والمشقة وهى خالصة لهم يوم القيامة من ذلك وهذا أيضا يدل على أن الانكار انما هو على تحريم المباح

(١) قال الاسنوي « الثالثة قوله تعالى (أحل لكم الطيبات) » هذه الآية وقعت جوابا لما قبلها قال تعالى (يسئلونك ما اذا أحل لهم) ومقتضى الآيات السابقة ان المسئول عنه ما أحل من المطاعم والمآكل أو ما أحل من الصيد والذبائح والطيبات مالم تستخبثه الطباع السليمة ولم تنفر عنه والى ذلك ذهب البلخى وعن ابى علي الجبائى وابى مسلم هى ما أذن سبحانه في أكله من المأكولات والذبائح والصيد وقيل ما لم يرد بتحريمه نص أو قياس ويدخل فى ذلك الاجماع اذ لابد من استناده لنص وان لم نقف عليه والطيب على هذين القولين بمعنى الحلال وعلى الاول بمعنى المستلذ المستطاب وقد جاء بالمعنيين وسيأتى فى كلام الاسنوى ان المتعين هو الاول والا لزم التكرار

(٢) قال الاسنوي « وأما المضار فاستدل على تحريمها المصنف بقوله عليه الصلاة والسلام «لاضرر ولا ضرار الخ» أقول معنى الحديث أن الانسان لا يضر نفسه ولا يضر غيره فالمعنى لا ضرر تدخلونه على أنفسكم ولا ضرار لغيركم

وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز[1] واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى. قوله « قيل على الاول » أي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بوجهين : أحدهما لا نسلم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجيء لغير النفع كقوله تعالى (وان أسأتم فلها وقوله تعالى (ولله ما في السماوات وما فى الارض) أما في الآية الاولى فلانها لاختصاص الضرر لا لاختصاص النفع وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالي عن الانتفاع به . وأجاب المصنف بأن استعمال اللام في غير النفع مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع وحينئذ فيكون استعمالها في غيره مجازاً لانه خير من الاشتراك . ولقائل أن يقول هذا ينافى ماذكره في القياس من كون اللام حقيقة فى التعليل[2] وأيضاً فان أهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل

---

(١) قال الاسنوى « وهذا النفى ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً الخ » أقول أي لان كلا من الضرر والضرار واقع وموجود بكثرة فلا يصح أن يراد نفي امكانه ولا نفي وقوعه فتعين أن يكون المراد لا يجوز الضرر والضرار فى ديننا وهذا الحديث رواه ابن ماجه وغيره

(٢) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول هذا أيضاً ينافى ماذكر فى القياس الخ» أقول هذا انما يرد على المصنف في دعواه اتفاق أهل اللغة على انها للملك ولا يرد على دلالة الآية فى ذاتها على ذلك لان الآية باتفاق المفسرين منسوخة مسوقة فى معرض الامتنان ولا يمتن الا بالجائز فتعين أن تكون اللام فى الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع كما ذكرنا فكان الاجدر بالمصنف أن يقول لان اللام في الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع بقرينة سوقها للامتنان فلا تصلح اللام فيها أن تكون للعلة ولا لما يشمل الاختصاص الضار نعم اذا قلنا ان معنى قول المصنف لاتفاق أهل اللغة على أنها للملك أنهم اتفقوا على أنها تكون للملك وقوله ومعناه الاختصاص النافع كلام مستأنف بيان لما يتعين ارادته فى الآية

قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لاعلى نفى استعمالها في الاختصاص الذى لاينفع فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز . الاعتراض الثانى سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذى افادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح أن يستدل من نفسه على خالقه فينبغي حمل الانتفاع الوارد فى الآيات على غير الاستدلال تكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال :

« الثاني الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية والمتكلمين . لنا أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه . ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة فى عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ . ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح . ولان الباقى يستغنى عن سبب أو شرط جديد بل يكفيه دوامها دون الحادث . ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لانهاية له فيكون راجحاً » أقول الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعدة [1] ومعناه

من معنى الملك الذى هو مطلق الاختصاص وهو الاختصاص النافع بقرينة سوق الآية للامتنان كما ذكرنا يندفع اعتراض الاسنوى على المصنف أيضاً

(١) قال الاسنوى «أقول الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثانى الخ » اعلم أنه قد اشتهر أن الاستصحاب حجه عند الشافعية وليس بحجة عند الحنفية والمتكلمين . ولبيان حقيقة الخلاف وموضعه نقول ان فى الاستصحاب طريقتين احداهما أننا لا نثبت الآن بالاستصحاب حكما والخلاف بعد ذلك على هذه الطريقة في مواضع : الاول

أن المناظر يطلب الآن صحة مامضى كاستدلال الشافعية على أن الخارج من

في استصحاب العام والنص هل يستصحبان قبل الخاص والناسخ قال ابن السمعاني نعم ولكن ليس ذاك استصحابا لأن الدليل قائم وهو العام والنص وكذلك فى دليل العقل براءة الذمة قال ابن السمعاني انما وجب استصحاب براءة الذمة لان دليل العقل فى براءة الذمة قائم فى موضع الخلاف أيضا كما في العام والنص فوجب الحكم به وأما في استصحاب الاجماع في موضع الخلاف فالاجماع الذى كان دليلا على الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر وبناء على ذلك قال ابن السمعاني أن الصحيح من مذهبنا انكار الاستصحاب جملة اه . فقول الشافعية أن الاستصحاب حجة مرادهم أن قيام الدليل الآن هو الذى أثبت الحكم الآن والحنفية يقولون ان المثبت للحكم الآن هو الدليل القائم الآن ان وجد ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في شرح مختصر ابن الحاجب وهذه الطريقة التى سلكها ابن السمعانى عندنا حسنة وقدسبقه اليها امام الحرمين وهي تقرب من أن الخلاف فيما عدا استصحابا لاجماع لفظى وبه صرح امام الحرمين . والمختار عندنا منع تسميته بالاستصحاب فان في اطلاق هذا الاسم ايهام أن الحكم مستند الى الاستصحاب وليس هو مستنداً الا الى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو مصاحب لنا وقت الحكم فالاستصحاب فعلنا والقاضى هو الدليل المستصحب وكذلك من يستصحب حال الاجماع بعد طريان الخلاف لا يرى الاستناد الا الى الاجماع فان الاستصحاب نفسه ليس بدليل اه . وهذا كله مبني كما ترى على اننا نثبت الآن بالاستصحاب حكما فنقول المثبت له هو دليله لا الاستصحاب . الطريقة الثانية هو ما نقله صاحب جمع الجوامع أيضاً في شرح المختصر عن ابن السمعانى وهي أنه ليس فى الدوام اثبات وانما هناك استمرار ما كان لعدم طريان ما يدفعه والدليل انما يحتاج اليه في الاثبات لا في الاستمرار وحينئذ لاحاجة الى الاستصحاب حتى يكون دليلا وفيه أنه مبنى على ضعيف وهو أن الباقى حال البقاء لا يحتاج الى مؤثر والحق خلافه كما فى كتب الكلام . اذا تقرر هذا فاعلم أنما نقله صاحب جمع الجوامع عن ابن السمعانى من أن الاحكام مستندة

غير السبيلين لاينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه

الى أدلتها دون الاستصحاب هو معنى قول الحنفية ان الاستصحاب ليس بدليل كما أوضحه السعد في التلويح ونقل ابن الحاجب أن الحنفية قالوا ليس بحجة مطلقا قال صاحب جمع الجوامع في شرحه وقيل انما لم يحتجوا به في الامر الوجودي لا مطلقا ثم اختلفوا فمنهم من جوز الترجيح به ومنهم من لم يجوزه والذي صرحت الحنفية به في كتبهم أنه لا يكون حجة على الغير ولكن يصلح لابداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لافى اثبات الملك له في مال مورثه وهذا قول منهم بالتفصيل اه . وقال السعد في التلويح بعد نحو ما تقدم عن ابن السمعانى فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق اسبابها مع عدم ظهور المناقض لا الى أن كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير اه. فقوله وهذا ما يقال الى آخره يفيد أنه انما لا يكون حجة في الاثبات والالزام على الغير أما فى غير ذلك سواء كان اثباتا لما كان ثابتا أو نفياً لما كان منفيا فهو حجة أى صالح للعذر والدفع فهو مقيد للعموم كالذى قال صاحب جمع الجوامع انه صرحت به الحنفية فى كتبهم فيوافق ما نقله ابن الحاجب أيضاً خلافاً لما حكاه صاحب جمع الجوامع فى شرحه بقيل . والحاصل ان الحنفية نفوا حجيته مطلقا أى سواء فى الثبوت الاصلى والنفى الاصلى وثبوت مالم يكن والالزام على الغير اما الثبوت الاصلى والنفى الاصلى فلاستنادهما الى دليلهما وأما اثبات مالم يكن والزام الغير فلان مالم يكن الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على اثباته وأما الزام الغير فلان الحكم كما يحتاج لدليل ابتداء يحتاج له دواما بناء على ان الباقي يحتاج في بقائه الى المؤثر وهو الحق وأما الصلاحية للدفع عما كان فاثبتها الحنفية لان ثبوت الشيء فى الزمان الاول من غير ظهور مزيد يرجح ظن بقائه فى الزمان الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لان الباقي يستغنى عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث فانه يحتاج لعلة جديدة

﴿ تابع الحاشية ﴾

فيكون مرجوحاً وحينئذ للشافعية أن يقولوا كما قال السعد فى التلويح ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء كما عرفه به الحنفية والظن واجب الاتباع فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لاثبات مالم يكن والالزام على الغيرفتحصل من جميع هذا ان الحنفية خالفوا في حجية الاستصحاب في ابقاء ما كان على ما كان اثباتا أو نفياً سواء كان ذلك عدماً أصلياً أو عموماً أو نصاً أو مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا انه يصلح في ذلك للدفع وفي حجيته لالزام الخصم لكن خلافهم في الاول يشبه الخلف اللفظى اذ الحكم ثابت عند الحنفية وعند الشافعية وان كان ثبوته عند الحنفية بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحقق السبب وعند الشافعية بالاستصحاب الا عند امام الحرمين وابن السمعانى وتابعهم صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر بخلاف خلاف الحنفية في الثانى فانه ينبنى عليه عدم الزام الخصم بالاستصحاب بل لابد من اقامة الدليل الاصلى. فان قلت بقى قسم رابع زعم صدر الشريعة من الحنفية ان الشافعية يخالفون الحنفية فيه وهو ماليس عدما أصليا ولا عموما ولا نصاً ولا دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كحياة المفقود فانه قال فيرث عند الشافعى لاعندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت . قلت هذا غلط فان الذى نقله الرملى وابن حجر عن الغزالى انه اذا حكم بموته بعد موت مورثه لايرث للشك فى حياته وعليه جرى الجلال المحلى فى بيان القول بانه حجة فى الدفع لافى الرفع حيث قال كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع وليس برافع اذ لا يظن ارثه الا بعد موت مورثه وقبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك فى حياته فلا يثبت له الاستصحاب ملكا جديدا اذ الاصل عدمه اه . فليس هذا القسم من محل النزاع بين الحنفية والشافعية خلافا لما قاله صدر الشريعة وخلافاً لما قاله صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت أيضا حيث قال ومن ثمرات الخلاف

تابع الحاشية

المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقدانه فهو الآن حي أيضاً باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حياته الآن غير معلومة والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله أيضاً عندنا فمن قال بكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لايقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثاً فافهم اه . فادخاله في محل النزاع وجعله ثمرة الخلاف غلط من قائله ولذا ضعفه صاحب جمع الجوامع بحكايته بقيل اشارة الى انه ليس مما نحن فيه ومن هنا مثل الجلال بحياة المفقود فصاحب هذا القيل من الشافعية دون الحنفية لجعله الاستصحاب حجة يقع به الالزام والحنفية انما جعلوه دافعاً فقط وان وافقهم في عدم توريثه كما هو معتمد الشافعية وان قال في شرح الترتيب انه حينئذ يرث ويرد ارثه على ورثته لكنه خلاف ما عولوا عليه. ولهذا كله قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال قال علماؤنا استصحاب العدم الاصلي هو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب حجة جزماً واستصحاب العموم او النص الى ورود المغير من مخصص او ناسخ حجة جزما فيعمل بهما الى وروده وقد تقدم ان ابن سريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المُخصص واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء حجة مطلقا وقيل حجة في الدفع عما ثبت له دون الرفع به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود الى آخر ما تقدم . وقيل حجة بشرط ان لا يعارضه ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب قيل مطلقا وقيل ذو سبب فان عارضه ظاهر مطلقا أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قولي الشافعي في تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذي السبب ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيراً واحتمل كون التغير به وكونه بغيره مما لا يضر كطول المكث فان استصحاب طهارته الاصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الاصل والحق التفصيل أي سقوط الاصل ان قرب العهد بعدم تغيره واعتماده ان بعد العهد بعدم تغيره

﴿ تابع الحاشية ﴾

ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع فى محل الخلاف أي اذا أجمع على حكم فى حال واختلف فيه فى حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال فى هذه خلافاً للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى فى قولهم يحتج بذلك . مثاله الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه . فعرف مما ذكر ان الاستصحاب الذى قلنا به دون الحنفية وينصرف الاسم اليه ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول الي الثانى فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب أما ثبوته اى الأمر فى الاول لثبوته في الثانى فمقلوب أى فاستصحاب مقلوب كأن يقال المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال فى الماضي وقد يقال فيه أى في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقضى استصحاب أمس الخالى عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لانه مفروض الثبوت الآن فدل ذلك على انه ثابت أمس أيضاً اه . فأشار الجلال بتفسيره العدم الاصلي بقوله وهو نفي ما نفاه العقل الخ الى ماقاله صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر حيث قال الاكثرون على ان الاستصحاب حجة سواء كان في النفي أم فى الاثبات ولا يخفى عليك ان له فى النفى حالتين لانه اما ان يكون عقليا أو شرعيا وليس له في الاثبات الا حالة واحدة لان العقل عندنا لا يثبت حكما وجوديا ألبتة . وأما النفى فما كان منه شرعيا كقوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» فليس له فيه أيضاً مدخل كالوجودى وما كان منه عقلياً وهو الذى عرف بالبقاء على العدم الاصلي لا بتصريح الشارع كنفي وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال فالعقل يدل عليه بطريق الاستصحاب الى ان يرد السمع الناقل عنه اه . فنفى العقل له مأخوذ من بقائه على عدمه الاصلى لا انه يقضى فيه بالنفى لقبح فيه وبه يظهر انه لا يلزم من العقل له ان يكون محالا لان نفي العقل للشيء اعم من أن يتصور

﴿ تابع الحاشية ﴾

وجوده أو لا وأشار الجلال بقوله في استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العموم أو النص الى ورود المغير حجة جزما الى أن استصحاب العدم الاصلى والعموم والنص ليس فيها خلاف لأحد واما خلاف ابن سريج فلا ينافى هذا لانه قائل بوجوب البحث فاذا بحث فلم يجد عمل باستصحاب الحال فهو قائل بأن الاستصحاب حجة لكنه بعد البحث عن المخصص وان الخلاف الذى حكاه صاحب جمع الجوامع فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خلاف خاص بالشافعية . وأما خلاف الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة فحاصله كما قدمناه ان الشافعية يقولون الاستصحاب فيها حجة يثبت الحكم بها ويلزم بها الخصم . والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى وهو العقل في العدم الاصلى والعام والنص والسبب أما الاستصحاب فلا يثبت حكما ولا يلزم خصما . وقد علمت انه يشبه الخلاف اللفظى وان مذهب الشافعية على ما قاله امام الحرمين وابن السمعاني عين مذهب الحنفية . وأشار الجلال في تمثيل مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه بقوله كثبوت الملك بالشراء الى ان استصحابه حجة فى الدفع والرفع أما الدفع ففيما لو ادعى شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكا للمدعى بشرائه فانه يعمل باستصحاب ملكه ويعطاه وأما الرفع ففيما لو أتلف انسان شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكا لزيد فانه يعمل باستصحاب ملكه ويثبت له البدل في مال المتلف فان ذلك رفع لما ثبت له من عدم استحقاقه في مال غيره شيئاً والحكمان جميعاً يقول بهما الحنفية والشافعية الا أن المعمول به عند الحنفية دليل الملك وهو الشراء وعند الشافعية هو الاستصحاب . فللاشارة الى هذه الدقيقة قال الجلال كثبوت الملك بالشراء فان هذا القدر متفق عليه والخلاف فيما اثبته هل هو الاستصحاب بذلك يقول الشافعية أو هو السبب وهو الشراء بذلك يقول الحنفية. وللاشارة الى ان الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خاص بالشافعية قول المصنف والحق التفصيل فاشار الى اننا متى قلنا ان الاصل يسقط ان قرب العهد بعدم تغيره كان قرب العهد بعدم تغيره هو الصالح للتغيير لا الاستصحاب فتخرج المسئلة حينئذ عن

تابع الحاشية

ضابط مايقال فيه بالاستصحاب فان ضابطه فقدان ما يصلح للتغيير اما بغير هذا التفصيل فتكون داخلة فيه ولذلك حكم بضعف ماقبل هذا التفضيل ووجهه خلاف الحق لعدم صلاحية ما غبر فيه للتغيير وهذا كله خاص بمذهب الشافعية ولذلك قال صاحب جمع الجوامع تفريعا على ماقدمه من الاقسام فعرف ان الاستصحاب الخ فاشار الى أنه عرف بحصره الاقسام فيما ذكرناه ان ما انتفى فيه ما اشتركت فيه وهو ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ كحياة المفقود فانه لم يفقد فيها مايصلح للتغيير بل وجد وهو الشك في حياته ليس من الاستصحاب الذي يقول به الشافعية مخالفين للحنفية ويظهر أيضاً ان القولين الاولين لا خلاف فيهما للشافعية ولذا قال الجلال فيهما حجة جزما دون مطلقا ولا للحنفية بهذا الخلاف الموجود فى الثالث انما قالوا الاستصحاب ليس بدليل بل الدليل الاصلى على ما فصلنا من قبل فاحرص على هذا فتندفع عنك الشكوك . وأما قول الجلال فى التمثيل للاستصحاب المقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن الخ فعبارة صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر كما اذا وقع النظر في المكيال هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال. ثم قال وطريقك فى المقلوب ان تقول لو لم يكن الثابت الآن ثابتا أمس لكان غير ثابت اذ لا واسطة واذا كان غير ثابت فقضي الاستصحاب بانه الآن غير ثابت لكنه ثابت فدل على انه كان ثابتا أيضاً فافهم ذلك اه وحاصله ان ثبوته الآن علامة على ثبوته في الماضي اذ لو لم يكن ثابتا فيه لاختلف الحالان والاصل توافقهما اه ملخصا مع زيادة للايضاح. ومن هذا تعلم ان المراد من قول الاسنوى وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثانى بناء على ثبوته في الاول اه ان الحكم على وجه ما ذكر لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول للثانى وأما مالم يفقد فيه مايصلح للتغيير بل وجد كحياة المفقود فانه وجد فيها مايصلح للتغيير وهو الشك في حياته فليس من الاستصحاب الذى اختلف فيه الحنفية والشافعية. وأما خلاف الحنفية والشافعية في استصحاب العدم

اجماعاً [١] فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الامام والآمدى وأتباعهما خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين [٢]. قوله « لنا » أي الدليل على أنه حجة وجهان : أحدهما

الاصلى واستصحاب العام والنص الى ورود المغير واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه فهذه الاقسام الثلاثة هي التي وقع فيها الخلاف بمعنى ان الشافعية يقولون ان الاستصحاب فيها حجـة يثبت بها الحكم ويلزم بها الخصم والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى كالعقل والعام والنص والسبب اما الاستصحاب فلا يثبت حكما ولا يلزم خصما هـذا تحرير محل النزاع في هـذا المبحث وانما اطلنـا فيه لانه من المداحض التي زلت فيها اقدام الناظرين خصوصا الـكاتبين على جمع الجوامع وشرحه لما فيه وفي شارحه الجلال من الاشارات الخفية التي لا يهتدى اليها الا فحول الرجال الذين أمدهم الله بالهام الصواب كشيخنا الشربيني ومن كان على قدمه في صفاء السريرة ونور البصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى « كاستدلال الشافعيـة على ان الخارج من بين السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان الخ » أقول هـذا من قبيل الاستدلال باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وقد علمت ان صاحب جمع الجوامع قال ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف خلافاً للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى اهـ. قال الجلال فى قولهم يحتج بذلك مثاله الخارج النجس من غير السبيلين الى آخر ماقاله الاسنوى فما جرى عليه الاسنوى هو قول من ذكروا وهو خـلاف الراجح عند الشافعية لان شرط الاستصحاب الذى يقول الشافعية بحجيته ان لا يوجد مرجح ما يصلح للتغيير وهنا قد وجد. قال صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر تعليلا لقوله ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع الخ لانه طرأ شيء يصلح ان يكون مغيراً اهـ أي وهو خروج الخارج النجس من غير السبيلين فلا يستدل به اتفاقا بين الحنفية والشافعية فهو خارج من محل الخلاف على الصحيح عند الشافعية لعدم دخوله تحت الضابط الذى قدمناه

(٢) قال الاسنوى « خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين » أى وللصحيح من مذهب الشافعية أيضاً

ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لاقطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب[١] قال المصنف «ولولا ذلك» أي ولولا أن ماثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق

(١) قال المصنف « لنا ان ماثبت ولم يظهر زواله الخ » أي الدليل على انه حجة وجهان : أحدهما ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله الخ وحاصله انه يلزم من عدم حجية الاستصحاب أمور ثلاثة كلها باطل بالاتفاق الاول ان تقرر المعجزة متوقف على استمرار العادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ماكان على ما كان وذلك هو استصحاب الحال بالمعنى المذكور فتوقفت حجية المعجزة على استصحاب الحال والمعجزة حجة في الحال الثاني اتفاقا فما توقفت عليه وهو بقاء ماكان على ماكان حجة أيضا . الثاني ان ثبوت الاحكام التي كانت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في زماننا متوقف أيضاً على بقاء ما كان على ما كان فلولم يكن الاستصحاب موجباً لغلبة ظن بقائها لم يجزم بثبوتها ولكن الاتفاق على الجزم بذلك وما ذلك الا لان الاستصحاب حجة . الثالث انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لكان الشك في الطلاق في انه حصل او لا كالشك من النكاح في انه حصل او لا لما ذكره من تساويهما فيلزم اباحة الوطىء فيهما أو حرمته فيهما مع ان الاتفاق على انه اذا تيقن النكاح وشك في الطلاق يباح الوطىء بخلاف ما اذا شك في حصول النكاح فانه لا يباح الوطء وما ذاك الا لحجية استصحاب النكاح المبيح للوطء في حال الشك في الطلاق واستصحاب كونها اجنبية عند الشك في النكاح . وأقول اجاب الحنفية عن هذا بجميع وجوهه الثلاثة بان هذه اللوازم الثلاثة انما لزمت بناء على قولهم ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن الخ وهذا القول ممنوع بأنه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع على انه لوسلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها اذ يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كون الظن حجة شرعية

أحدها أن لا تتقرر معجزة أصلا لان المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة الا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد

والاجماع على اتباع الظن انما هو في الظن الذى حدث بنصب الشارع على انه يجوز ان يرد الظن الذى حدث فيما حدث الى ما يثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يطرأ عليه مزيل وهذا لا ينافي ما ادعيناه من أن موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان رفع ايجاب كلي لا انه كان سلبا كليا . وأجابوا عن كل واحد من هذه الثلاثة تفصيلا فاجابوا عن الاول بان قولكم يلزم من القول بان الاستصحاب ليس بحجة ان لا تقرر معجزة أصلا لان المعجزة أمر خارق للعادة الى آخر ما ذكرتم غير مسلم لاننا نمنع الملازمة لجواز أن نقول ان تقرر المعجزة انما كان بناء على وجود سببه ودليله لا على الاستصحاب والحكم وهو تقرر المعجزة المتوقف على استمرار العادة متفق عليه ولكن الحنفية يقولون انما استمرت لوجود الدال الدال على استمراره لا لكون الاستصحاب حجة . وعن الثاني بان قولكم يلزم على نفي حجية الاستصحاب ان لا تثبت الاحكام في عهد النبي الخ غير مسلم ايضاً لاننا نمنع الملازمة لجواز تواتر الشرائع وايجاب الشارع العمل بها الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا تحتاج الى الاستصحاب أصلا على ان القطع ببقاء الشرائع بناء على الاستصحاب لم يقل به أحد بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه لدلالة الحجج القاطعة على بقائها الى يوم القيامة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية انما هو بالدلائل القاطعة قال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) . وعن الثالث بان الانشاآت كالطلاق والنكاح وسائر العقود والوضوء ونحو ذلك قام الدليل على انها توجب احكاما باقية الى

أنه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة . الثاني أن لا تثبت الاحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز النسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح. الثالث أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما فى عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ فيلزم ان يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح

ظهور الناقض فبقاء حكم النكاح الدليل الدال على قيام النكاح الى أن يوجد ماينقضه بيقين فالشك في الطلاق لا يفيد الحكم بالحرمة لان اليقين لا يرتفع بالشك وكذلك حرمة الاجنبية ثابتة بدليلها وهى باقية ببقاء دليلها الى ظهور الناقض وهو النكاح المتيقن . واعلم ان ابن الهمام فى التحرير وصاحب مسلم الثبوت فيه وكثيراً غيرهم حكوا الخلاف فى حجية الاستصحاب فقال الكمال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفيـة السمرقنديين منهـم ابو منصور الماتريدى واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقا أى للاثبات والدفع . وقال ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومتابعوهم هو حجة للدفع لا للاثبات . والوجه ليس حجة اصلا كما قال الكثير والدفع استمرار عدمه أي عدم ذلك الامر الطاريء الاصلى ما تحقق وجوده لان موجب الوجود ليس موجب بقائه أى بقاء الوجود كيف لا وبقاء الشيء غير وجوده لان بقاء الوجود هو استمرار الوجود بعد الحدوث .ثم استدل لكل فريق ثم قال واعلم ان مدار الخلاف فى كون الاستصحاب حجة او لا مبنى على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا أى الشافعية وموافقوهم نعم فليس الحكم به أي بالاستصحاب حكما بلا دليل والحنفية قالوا لا اذ لا بد فى الدليل من جهـة يستلزم بها المطلوب وهى أي الجهة المستلزمة له منتفية في حق البقاء فتفرعت الخلافيات بين الحنفية والشافعية فيرث المفقود من مات من ورثته في

للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح . الدليل الثاني أن بقاء الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى [1] ووجه رجحانه من وجهين:

غيبته عنده أي عند الشافعي عملا باستصحاب حياته المفيدة لاستحقاقه لاعندهم أي الحنفية لان الارث من باب الاثبات وحياته بالاستصحاب فلا توجب استحقاقه اه موضحا من شرح التقرير عليه ومثله في مسلم الثبوت وشرحه وغيرها . وقد علمت ان الشافعية ما عدا امام الحرمين وابن السمعانى يخالفون الحنفية في الاقسام الثلاثة التي قدمناها فقط وهي استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العام أو النص الى ظهور الخاص وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه لان هذه الثلاثة لم يوجد فيها مايصلح للتغيير واما مايوجد فيه ما يصلح للتغيير كالمفقود ونحوه فلا يخالفون الحنفية في انه ليس بحجة فحكم المفقود عندهم كحكمه عند الحنفية وان ما نقله الحنفية عنهم على خلاف ذلك قالوا انه غلط وانهم لايقولون به وقد علمت ان خلافهم في الاقسام الثلاثة معناه انهم لاينكرون وجود الدليل وهو العقل فى استمرار العدم الاصلى والعام والنص في استمرارهما الى ظهور الخاص وجود السبب فيما دل الشرع على ثبوته مع وجود سببه لكنهم ماعدا امام الحرمين وابن السمعانى مع ذلك ينسبون استمرار الحكم الى الاستصحاب لا الى الدليل والحنفية ينسبون استمرار الحكم الى وجود دليله لا الى الاستصحاب ووافقهم امام الحرمين وابن السمعاني وادعيا ان ماقالاه هو مذهب الشافعية ومال اليه صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر كما قدمنا كل ذلك مفصلا . ومن هذا تعلم ان هذا البحث من المداحض التى زلت فيها اقدام فحول العلماء الا من عصمه الله بفضله فخذ هذا وكن شاكراً نعمة الله فانه ملهم الحق والصواب

(١) قال الاسنوي « الدليل الثاني ان الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى » أقول قد تقدم ان الحنفية لايسلمون الرجحان ولئن سلموه فلا يلزم من رجحانه ان يكون حجة شرعية والكلام فيها اذن لابد في كون الراجح المطلوب حجة شرعية من نصب الشارع فانه شرط

أحدهما أن الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديدين[1] لان الاحتياج اليهما انما هو لاجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما[2] بخلاف الامر الذي يحدث فانه لا بد له من سبب وشرط جديدين[3] فيكون عدم الباقي كذلك لانه من الامور الحادثة ومالا يفتقر أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى . وانما قيد السبب

كونه حجة وان الاجماع على اتباع الراجح الذي هو الظن انما هو في الظن والرجحان الذي حدث بنصب الشارع على أنه يجوز ان يرد الرجحان الى ماثبت به الاصل أي السبب كالاحكام الشرعية الثابتة كالانشاء

(١) قال الاسنوى « وجه رجحانه من وجهين : احدهما ان الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين الخ » أقول قد تقدم ان هذا مبنى على ضعيف وهو ان الباقي في حال البقاء لايحتاج الى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام وبناء على ذلك نحن نسلم انه مستغن عن السبب والشرط الجديدين لكن لا يستغنى عن السبب والشرط اللذين ثبت بهما الاصل فيكون الرجحان بهما لا بالاستصحاب فان الباقي في حال البقاء اذا قطع النظر عن سبب وجوده والشرط الذي يتوقف عليه وجوده كان وجوده وعدمه سواء بل يكون العدم أرجح لانه الاصل السابق على الوجود

(٢) قال الاسنوى « بل يكفيه دوامهما » قلنا حينئذ كان الرجحان بالسبب والشرط الباقيين وببقائهما يترجح بقاء المسبب والمشروط وهو الحكم لا بالاستصحاب

(٣) قال الاسنوي « بخلاف الامر الذي يحدث فانه لابد له من سبب وشرط جديدين الخ » أقول هذا مسلم اذا كان الامر الذي يحدث وجوديا اما لو كان الذي يحدث عدماً طارئا على موجود لسبب وشرط فمعنى حدوثه تجدده لا وجوده بعد عدم فيكفى فيه حينئذ عدم سببه وشرطه ولا يحتاج الى سبب وشرط جديدين فالقول ان عدم الباقي من حيث انه عدم الباقي كذلك غير مسلم. وقوله « لانه من الامور الحادثة الخ » ان كان المراد منه من الامور الموجودة

والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه وشرطه الثاني أن عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث[1] لان عدم الحادث يصدق على مالا نهاية له وأما عدم الباقي فتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي

بعد العدم فغير مسلم وان كان المراد منه التجدد كما هو الواقع اذ لا يعقل ان العدم يحدث بمعنى يوجد بعد العدم لاستحالة انقلاب الشيء الى نقيضه فهو مسلم لكن لا يفيد المدعى من ان الباقي ارجح اذا قطع النظر عن سببه وشرطه اللذين ثبت بهما أصله الا تري الى هذا المستدل كيف هدم دليله بنفسه فقال وانما قيد السبب والشرط بالجديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه وشرطه لان الباقي ما احتاج في بقائه الى بقائهما الا ليترجح بهما وجوده على عدمه كما هو الحق من ان الحادث كما هو محتاج في حال حدوثه الى السبب والشرط لحدوثه ليترجح وجوده على عدمه يحتاج في بقائه الى بقائهما ليترجح بقاؤه على عدمه فكان ترجيح الباقي على العدم لمرجح هو بقاء سبب وجوده وشرطه لا للاستصحاب وهو خلاف المدعي فدليله ينتج نقيض مدعاه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث الخ »
أقول اى ان العدم الطارىء على الوجود يقل بالنسبة الى العدم السابق على الوجود لان عدم الحادث غير متناه من جهة الماضي لا يقطعه الا وجود الحادث واما عدم الباقي فتناه لانه انما يطرأ على وجود قبله وهو وجود الباقي فيكون مشروطا به والباقي الذى طرأ على وجود العدم منشأ لهذا العدم فيكون عدم الباقي لكونه مسبوقا بوجود الباقي اقل من عدم الحادث الذي لم يسبق بشيء أصلا فيكون وجوده أكثر من وجوده فيكون ارجح أى فيكون وجود الباقي ارجح من عدمه . هذا توضيح كلامهم وانت اذا تأملت تعلم اندفاعه بما قدمناه وايضاً ان الأعدام ليس بين واحد منها وبين الآخر نسبة بالقلة والكثرة لان القلة والكثرة من الكموم العرضية فلا تقوم الا بموجود والفرض ان كلا منها عدم وانما عدم الحادث غير مسبوق بوجود فلا أول له وعدم الباقي مسبوق بوجود الباقي فله اول وهذا لا يجعل بين العدمين فرقا من حيث ان احدهما وهو عدم الحادث

متناه واذا كان عدم الباقى أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح ﴿ فرع ﴾ مذكور فى المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب[1] وهو أن

عدم قطعه الوجود وثانيهما وهو عدم الباقى عدم قطع الوجود والذي يحتاج للمرجح على كلا الحالين انما هو الوجود لا العدم فالوجود الذى قطع العدم السابق يحتاج الى سبب وجوده وشرطه ليترجح بهما على مقابله المساوى له او الراجح عليه بالسبق وهو العدم والوجود الذى قطعه العدم يحتاج في استمراره وبقائه الى بقاء كل من سبب وجوده وشرطه فكل ما جاء فى هذا الوجه لغو من الحديث وجدل لا ينبغي ان يصغي اليه عاقل وقد علمت حقيقة الخلاف بين الحنفية والشافعية وانه يشبه ان يكون لفظيا على رأى مرجوح وهو الذي ينسب بقاء الحكم الى الاستصحاب أى ان قول الشافعية هو عين قول الحنفية على ماهو الراجح الذى عليه امام الحرمين وابن السمعاني ومال اليه صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المختصر كما قدمناه ونبهنا عليه غير مرة . وانما قلنا على المرجوح انه شبيه بالخلاف اللفظى ولم نقل انه خلاف لفظى لاننا اذا نظرنا الى اتفاقهما على ان الحكم ثابت على كل حال والخلاف انما هو فيما يثبت به هل هو الدليل الموجود كما يقول الحنفية او هو الاستصحاب كما يقول الشافعية نجد انه لاخلاف بين الفريقين من هذه الجهة واذا نظرنا ان الحنفية يقولون ان الاستصحاب ليس حجة اصلا والشافعية يقولون هو حجة عند فقدان ما يصلح للتغيير كان الخلاف دائراً بين اثبات حجية الاستصحاب وعدم اثباتها وبذلك يتحقق الخلاف فلهذا قلنا انه يشبه الخلاف اللفظى فخذ الحكمة واصطبر عليها ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيرا

(١)قال الاسنوى « فرع مذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب الخ »

اقول انما كان متعلقاً به لتعلقه بالنفى الذى يصح استصحابه وانما خص الكلام بالنفى لان نفي الحكم هو الذى يمكن فيه سماع دعواه بدون المطالبة بالدليل لانه لا يلزم ان ينصب الله تعالى على نفى المنفى دليلا حتى يطالب المجتهد به بخلاف المثبت فانه تعبدنا الله به والله سبحانه وتعالى لا يتعبد خلقه بحكم بطلبه

نافي الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به[1] واختاره ابن الحاجب

منهم الا ويجعل الى معرفته طريقاً من جهة الدليل والا لزم تكليف الغافل وهو محال لما تقدم ان الصواب امتناع تكليف الغافل

(١) قال الاسنوى «فقال بعضهم هو مطالب به الخ» أقول من قال لا يطالب النافى بالدليل قيد ذلك بما اذا ادعى علما ضروريا ولذلك قال في جمع الجوامع لا يطالب النافى بالدليل ان ادعى علما ضروريا والا فيطالب به على الاصح اه . وعلل ذلك الآمدى بقوله لانه لم يدع دليلا لكن على هذا عدم مطالبته بالدليل لا ينافى توجه المنع عليه حتى يحقق كونه ضروريا لان فرض المسئلة انه ضرورى عنده دون غيره والقصد اثباته فى حقه وحق غيره اذ لو كان الفرض اثباته فى حق نفسه فقط لم يتصور طلب الدليل مطلقا ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع علل ذلك بقوله لانه لعدالته صادق فى دعواه الضرورة والضرورى لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه اه . والفرق ان الآمدى علل المسئلة بقطع النظر عن كون الكلام فى دعوى المجتهد والجلال علل المسئلة مع النظر لذلك لان الكلام في دعوى نفى حكم من احكام الله تعالى ولا يكون الا للمجتهد فلذا عدل الجلال عن تعليل الآمدي الى قوله لانه لعدالته الخ . وقول الجلال والضرورى لا يشتبه الخ جواب عما يقال ان عدالته لا تنافى الاشتباه عليه والاشتباه لا ينافى العدالة والظاهر على طريق الجلال في التعليل ان المنع لا يتوجه عليه ايضا بناء على عدم الاشتباه عليه بخلافه على طريق الآمدي في التعليل كما ذكرنا ومن هذا تعلم ان من قال هو مطالب بالدليل قطع النظر عن كون الكلام في المجتهد كالآمدى وابن الحاجب ومن قال انه لا يطالب به فرض الكلام فى دعوى المجتهد نفى حكم من أحكام الله تعالى وادعى علما ضروريا بانتفائه . واما النقض على هذا الاخير بما اذا كان المجتهد غير عدل فهو ممنوع لان غير العدل لا يقبل قوله في اصل الدعوى فضلا عن دعوى الضرورة فالكلام مفروض فى المجتهد العدل كما ان الكلام مفروض فيمن أدرك الضرورة بلا دليل وحكم بها جازما ولو اشتبه الامر عليه لكان معناه

وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل

أنه حكم على ما هو نظرى بانه ضرورى بسبب الاشتباه وأي نظرى يكون فى مرتبة الضروري حتى يشتبه به . والحاصل ان نفي الاشتباه هنا انما هو ممن ادرك الضرورى . واما ما في شرح المواقف من طلب اثباته انما هو لمن يدرك الضروري فلا مخالفة بين ما هنا وبين ما في شرح المواقف على ان السيد فى شرح المواقف صرح بأن الضرورى قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظريا لجواز كون الحجة ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد لايكون في آن واحد فى مكانين والا لم يتميز عن جسمين كائنين فى آن واحد فى مكانين قال عبدالحكيم ولا يلزم من كونها من القضايا النظرية القياس لان تلك الحجج المركبة ليست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية قد تكون داخلة فى البديهيات اه . ونحن غاية مانقول ان النافي المجتهد اذا ادعى علما ضروريا بانتفاء حكم من أحكام الله وحكم به لا يطالب بالدليل وهذا صادق بادراك ذلك والحكم به بحجج مركبة لاظهار جلائها لا لاثباتها أما اذا أدركه بدون حجة أصلا لانه جلي عنده وهو عدل مصدق . وأما قول من قال ان كان فى العقليات فهو مطالب وان كان فى الشرعيات فلا فمراده أن الحكم فى العقليات ليس حكما شرعيا حتى يقال ان نفيه لايلزم ان ينصب الله عليه دليلا لانه تعالى لم يتعبد عباده بنفي الاحكام حتى ينصب لذلك دليلا لان العلم بنفي الحكم العقلى قد يكون حكما عقلياً كنفي شريك البارى وكل ما لايليق به سبحانه وسائر صفات السلوب وهذا لا يختص بالمجتهد العدل بل كما يكون منه يكون من غيره فالمجتهد العدل وغيره سواء فلا بد من المطالبة بالدليل ولو ادعى علماً ضرورياً لان الغرض حينئذ يكون اثبات نفي النفي في حقه وفي حق غيره ودعوي الضرورة في موضع النزاع لاتسمع الا اذا كان علم النفي في ذاته ضرورياً عند العقلاء فحينئذ لايثبته حتى يطلب دليله وليس الكلام فى ذلك بل الكلام في نفي المجتهد حكما من أحكام الله تعالى فهذا القول لايقصد قائله الا تحرير موضع الكلام وانه فى الشرعيات فلا يطالب فيها بالدليل لما ذكرناه لا في

الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلي[1] يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وان أرادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي أو الظن لا يحصل الا بمؤثر وللآمدي تفصيل يطول ذكره

العقليات حتى يطالب فيها بالدليل

(١) قال الاسنوي « وفصل الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلي الخ » أقول حاصله أن العدم الاصلي لا يطلب عليه الدليل كعدم وجود ولد لم يولد بل يكفي العلم بأنه عدم أصلي فان ذلك يوجب ظن دوامه حتى يثبت ارتفاعه بدليل وأما ان ارادوا العلم بعدم طارىء على وجودى فقولهم لانطالبه عليه بالدليل باطل لان العلم بالنفي الطارىء أو الظن به لايحصل الا بدليل يفيده ويؤثر فيه أي يستلزمه ويعتبره الشارع دليلا عليه وهذا الذى قاله الامام يرد عليه أن الكلام فى أن المجتهد ادعى نفى حكم من أحكام الله تعالى وادعى علماً ضرورياً بانتفائه فهو قسم من أقسام العدم الاصلى لكن لتعلقه بحكم شرعى بظن ان غيره يدعى ثبوته فرضوا المسألة في نفيه وذكروها عقب الاستصحاب لانه هو الذى يستصحب وغرضهم ان الذى يطالب بالدليل هو مثبت الحكم وهذا كله اذا ادعى علماً ضرورياً بانتفاء الحكم كما قلنا وأما اذا لم يدع علماً ضرورياً بان ادعى علماً نظريا أو ظنا بانتفائه فيطالب بدليل انتفائه على الاصح قال الجلال لان المعلوم بالنظر أوالمظنون قد يشتبه على المدعى فيطالب دليله لينظر فيه اه . وحينئذ نقول للامام مرادهم العلم بذلك العدم الاصلى لكن بقيد كونه عدماً ونفيا لحكم شرعي ادعى فيه المجتهد النافي للحكم علما ضروريًا بانتفائه بخلاف ما اذا ادعي علما نظرياً أو ظنا بانتفائه لما قلنا . وقول الامام لان العلم بذلك العدم الاصلى يوجب ظن دوامه نقول له نعم هو كذلك لكن الاستناد الى موافقة العدم الاصلى وان كان استدلالا لكن ليس الكلام فيه بل الكلام في أن المجتهد نفى حكما من أحكام الله مدعياً علما ضرورياً بانتفائه أو علما نظرياً أو ظنا بانتفائه ففي الاولى لايطالب بالدليل وفى غيرها يطالب بالدليل وهذا شيء وما يقوله الامام شيء آخر فاعرف الرجال بالحق وتبصر

قال :

« الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء فى الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص : فالتام اثبات حكم كلي فى ما هية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها . والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلى في ماهية لثبوته في بعض أفرادها وهذا لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها . قال في المحصول وكذا لايفيد أيضاً الظن على الاظهر [1] وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيده وتبعه عليه المصنف

---

(١) قال الاسنوى « وهذا لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها . قال في المحصول وكذا لايفيد الظن أيضا على الاظهر الخ » أقول علم من هذا أن هذا الاستقراء الناقص لايفيد القطع اتفاقا وانما الخلاف أنه يفيد الظن فيصلح حجة شرعا أو لايفيد الظن أيضا فلا يصلح حجة شرعا فاختار الامام في المحصول أنه لايفيد الظن على الاظهر كما لايفيد القطع وخالفه في الحاصل وتبعه عليه المصنف وفرع عليه الاسنوى قوله وعلى هذا فيختلف الظن الخ وقال بوجوب العمل به مستدلا بالحديث الذى ذكره أقول أشار الاسنوى بقوله فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات وقلتها الى آخر ما قالوه فى ذلك فقالوا الاستقراء بالجزئي على الكلي بان تتتبع جزئيات كلى ليثبت حكمها له ان كان تاما أى بكل الجزئيات الاصورة النزاع فهو دليل قطعي في اثبات الحكم فى صورة النزاع عند الاكثر من العلماء وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد . وأجيب بانه منزل منزلة العدم أو كان ناقصاً أى بأكثر الجزئيات الخالى من صورة النزاع فالدليل ظني فى صورة النزاع لاقطعى لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرأ ويسمى هذا عند الفقهاء الحاق الفرد بالاغلب كذا في جمع الجوامع وشرحه . وقال البدخشى فى شرحه على المصنف ان التام في كل

وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر لان الوتر يؤدي على الراحلة وكل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً . أما المقدمة الاولى فبالاجماع وأما الثانية

الجزئيات ماعدا صورة النزاع دليل يقيني اتفاقا ولكن قال في مسلم الثبوت ومنها الاستقراء واختاره البيضاوى من الشافعية والحق أنه لا يدل على حكم الله تعالى الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات اه . قال شارحه الفواتح لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على الحكم الكلي وان قيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات فحينئذ الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو لتحققه في الجزئيات فآل الى القياس اه . وأقول لبيان ذلك اعلم انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلي أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلي بعلة ثابتة للكلي من حيث انه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر أو انتفائه عن ذلك الأمر لكونه جزئياً لذلك الكلي ومدرجاً تحته فهو القياس المنطقي وهذا يختلف باختلاف حال المقدمتين الصغرى والكبرى فان كانتا قطعيتين كان القياس قطعياً برهانياً والا فلا مثلا اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فثبوت التغير للكلي وهو حقيقة المتغير بقطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص وهذا التغير علة الحدوث فيكون حال حقيقة المتغير وهو الحدوث ثابتاً لتلك الحقيقة لعلة ثابتة لها بقطع النظر عن تحققها في جزئي مخصوص فاذا أردنا ان نثبت الحدوث للعالم الذى هو جزئي من جزئيات الكلي العام وهو المتغير كان ذلك قياساً منطقياً وهو قطعي متى كانت مقدماته قطعية كما في هذا القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلي باستيفاء جميع جزئياته أو اكثرها فعلمنا ثبوت ذلك الحال بها ثم انتقل منه الى ثبوته الى ذلك الامر الكلي فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال جزئي معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه

فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليـه وسلم ومع ذلك فانه كان يصلّيه على الراحلة فالجواب ما قاله القرافي وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فى السفر والوتر لم يكن واجبا عليـه الا فى الحضر قال :

« الرابع أخذ الشافعي رضى الله عنه بأقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل.

بحث ثالث بان علم علية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال فى الجزئى المستدل منه فوجـد ذلك الامر فى الجزئى المستـدل عليه فحـكم بثبوت ذلك الحال له فهو القياس الاصولي الذى يستدل به الفقيه المجتهد وهو أحد الادلة الاربعة ويقال له عند المناطقة تمثيل . ثم انّ عند المناطقة لا بد في الاستقراء من حصر الـكلى فى جزئياته ثم اجراء حـكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الـكلى فان كان ذلك الحصر قطعياً بأن يتحقق أنه ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تاماً وقياساً مقسما فان كان ثبوت ذلك الحـكم لتلك الجزئيات قطعياً أيضاً أفاد الجزم بالقضية العكسية وان كان ظنياً أفاد الظن بهـا وان كان الحصر ادعائياً بأن يكون هناك جزئى آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعي بحسب الظاهر أن جزئياته ماذكر فقط أفاد ظناً بالقضية الـكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الا غلب في غالب الظن ولم يفـد يقيناً لجواز المخالفـة كذا قاله الفاضل عبد الحكيم في حاشيته على المواقف والقطب مع زيادة للايضاح ناقلا بعضه عن السيد فى حواشى التجريد ومنه تعلم أن الاستقراء عند الاصوليين دائماً ناقص عند المناطقة لان التام مرجعه الى قياس مقسم كما يقال العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد وهذا القياس داخـل فى القياس الاقتراني بخلاف الناقص لعدم الـكلمة فيه حقيقة لجواز مخالفة الباقي وتعلم أيضاً أن المقصود بالذات بالاستقراء عند المنـاطقة الحكم على الـكلى بخلافه عند الاصوليين فان الحـكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات ومنه تعلم انه لاحاجة بهم الى الاستقراء التام عند المناطقة لانه

دية الكتابي الثلث وقيل النصف وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية قيل يجب الاكثر ليتيقن الخلاص . قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن »
أقول الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ بأقل ما قيل وقد اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه [1] في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد

مبني على علم ثبوت الحكم في جميع الجزئيات والاصوليون انما يحتاجون الى الدليل لعلم حكم جزئي والفرض أنه معلوم . ولما كان وجه الدلالة عند المناطقة لابد وان يكون لزوماً عقلياً فان الاستقراء سواء كان للجميع ماعدا واحدا أو للاكثر ماعداها لايفيد عندهم الا الظن لجواز المخالفة بخلاف الاصوليين فان وجه الدلالة عندهم أعم من العقلي أو العادى كما في المتواتر حيث قالوا انه يفيد القطع فكان الاستقراء التام بمعناه عندهم مفيداً للقطع بخلاف الناقص على أن المأخوذ مما نقله عبد الحكيم أن الناقص عند المناطقة هو ما جهل فيه حال جزئي واحد فقط فتحصل أن التام والناقص عند المناطقة غير التام والناقص عند الاصوليين وأنه لابد من الحصر حقيقة أو ادعاء عند المناطقة والا لما ثبت الحكم الكلى حقيقة أو ادعاء بخلافه عند الاصوليين فانه يكفي قضاء العادة بالحاق ما بقي بما ثبت فيه الحكم قطعاً أو ظنا ومن هذا تعلم أنه لابد في كون الاستقراء حجة شرعاً من دلالته على وصف جامع للجزئيات فحينئذ يكون الحكم مستنداً لهذا الوصف الجامع بعد أن يثبت اعتباره أو اخالته على وجه ما سبق والاستقراء انما هو لتحقق ذلك الوصف في الجزئي الذى يراد الحاقه بالجزئي الآخر في حكمه فلا يكون الاستقراء دليلا زائداً علي الادلة الاربعة

(١) قال الاسنوى « الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ باقل ماقيل وقد اعتمده الشافعي الخ » أقول لم يذكر المصنف فى هذا سوى القول بالاخذ بالاقل وهو الذى اعتمده الشافعي اذا لم يجد دليلا سواه والقول بالاخذ بالاكثر وساقه مساق الاعتراض وأجاب عنه بما أجاب وتبعه الاسنوى مع ان الذي اوجب ثلث الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال ان الثلث هو تمام الدية ولم يقل هو ان النصف أو الكل هو الدية ومن اوجب النصف لم يقل ان الثلث هو تمام بل قال

دليلا غيره كما في دية الكتابي فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال : فقال بعضهم انها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف ديته وقالت الحنفية مثل ديته

ان تمامها هو النصف فهو ينفي ان الدية في الثلث بل الثلث عنده أو الكل ليس هو الدية كذلك من قال ان الدية كل دية المسلم ينفي ان الثلث أو النصف هو كل الدية بل كل منهما ليس هو الدية فمن اين يجيء الاجماع على ان الدية هي الثلث فالاقوال الثلاثة متباينة فالقول بان الدية هي الثلث نفي لما زاد عليه فيقال لمن أخذ به وهو يزعم انه لادليل له انه قول بلا دليل ومجرد كونه الاقل لا يصلح ان يكون دليلا ودعوى الاجماع غير مسلمة كما علمت كما ان دعوى البراءة الاصلية فيما زاد على الثلث غير مسلمة لانها انما يسلمها من يقول بان الدية هي الثلث فقط مع ان من قال بان الدية هي ثلث دية المسلم انما قاله عن اجتهاد صحيح مبنى على ماهو دليل عنده ومن قال انها النصف انما قاله أيضاً عن اجتهاد صحيح بناء على ما هو دليل عنده ومن قال ان ديته مثل دية المسلم انما قاله عن اجتهادصحيح بناء على دليل عنده أيضاً فان كان الذى أخذ بأن الدية هي الثلث اخذ بذلك بغير دليل بل لمجرد انه الاقل فكيف يكون ذلك اجتهادا بل لابد ان يكون قد نظر في أدلة المذاهب الثلاثة فرجح عنده الدليل الذى اخذ به من قال ان الدية هي الثلث ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ومنها الاخذ باقل ما قيل اخذ به الشافعي رضى الله عنه كدية اليهودى قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا فاسد الى آخره وقد تقدم والحق انه ترجيح للعمل لكون الاقل متيقنا لا انه استدلال فهو كالاخذ بالاصل في تعارض الاشباه فانه عند تعارضها يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قال الحنفية ذلك في سؤر الحمار . وأما القول بان الامام الشافعي وحاشاه اخذ بذلك مستدلا بانه الاقل وحينئذ فلا اجماع والبراءة الاصلية كما يقوله المصنف والاسنوى غيرمتحققة ظناً كما يأتي بيانهفهوقول فاسد لا يليق ان ينسب الى مثل هذا الامام الجليل رضى الله عنه . ولذلك قال في جمع الجوامع ويجب الاخذ باقل المقول اه . وانما وجب لترجح دليله بانه موافق للاصل ونظير ذلك قوله وهل يجب الاخذ بالاخفاو الاثقل او لا يجب شيء

فاختار الشافعي المذهب الاول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الأصلية [١] أما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه [٢] فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل [٣] حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلا [٤] لم يكن ايجاب الثلث

فان من قال يجب الاخذ بالاخف يرجح هذا القول بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والذى قال يجب الاثقل رجحه بانه اكثر ثوابا واحوط والذى قال لايجب شيء منهما وقال يجوز كل منهما رجحه بان الاصل عدم الوجوب قال الجلال هذه أقوال أقربها الثالث اه . أى لانه فيه العمل بما يوافق الاقل وهذا كله فيما اذا تعارضت مذاهب العلماء ومثله ما اذا تعارضت الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أما ما تعارضت فيه اخبار الرواة فالذى ذكروه فيها هو ما ذكره صاحب جمع الجوامع في مسئلة يرجح بعلو الاسناد انه يرجح النهى على الامر والامر على الاباحة وخبر الحظر على خبر الاباحة قاله زكريا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فاختار الشافعى المذهب الاول وهو انها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية الخ » أقول قد علمت انه لا اجماع ولا براءة أصلية متفق عليها

(٢) قال الاسنوى « اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه الخ » أقول هذا غير مسلم فان كل واحد من المخالفين ينفى قول الآخر صريحا كما تقدم فالقائل يوجب الثلث ينفى وجوب النصف ووجوب المثل والقائل بوجوب النصف ينفى الثلث والمثل والقائل بوجوب المثل ينفى وجوب الثلث والنصف فكيف يمكن ان يقال ان كل واحد من المخالفين يوجبه

(٣) قال الاسنوي « فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل الخ » أقول هذا لو كان الذي يوجب الاكثر يوجب الاقل في ضمن الاكثر اما اذا كان الذي يوجب الاكثر لا يوجب الاقل فى ضمن الاكثر بل ينفي ايجاب الاقل فلا يستلزم ايجاب الاكثر ايجاب الاقل

(٤) قال الاسنوى « حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لايجب فيه شيء أصلا

مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة . وأما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً[١] لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع فبقي ماعداه على الاصل فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيئين كما قرره الامام والآمدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة[٢] . فقول المصنف « بناء على الاجماع والبراءة » تعليل لقوله أخذ الشافعي. وقوله « اذا لم يجد دليلا سواه »[٣] أي فان

الخ » أقول لا فرق بين ما اذا قال بذلك وبين ما نحن فيه من ان الثلث لم يكن مجمعا عليه لان كل واحد من المخالفين ينفي قول الآخر سواء كانت مما نحن فيه ولم يوجد قائل بانه لا يجب شيء او وجد ذلك القائل وهذا هو المناط في كون الاقل غير مجمع عليه

(١) قال الاسنوي « واما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة الخ » أقول قد اعترف بانها تقتضي عدم الزيادة لانها دالة على عدم الوجوب مطلقا أي فهي تقتضي عدم وجوب الثلث والنصف والمثل .وأما قوله لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع الخ فغير مسلم لما علمت انه لا اجماع وانه انما ترك العمل بها لوجود الجناية التي تقتضي عوضا وبدلا عن المجني عليه فقدره بعضهم بالثلث بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره آخر بالنصف بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره ثالث بانه مثل دية المسلم بناء على دليل لاح له على ذلك فالبراءة الاصلية متروكة اجماعا لوجود الجناية والخلاف بعد ذلك قائم في بدل الجناية فلا اجماع على الثلث

(٢) قال الاسنوي « بل الاجماع وحده انما هو دليل الخ » أقول لو دل الاجماع على ايجاب الثلث خاصة ما ساغ للقائل بايجاب النصف او المثل مخالفته وخرقه هذا الاجماع ولو كان قول واحد منهما خارقا للاجماع ما قبل قوله ولا وجد الخلاف ولا اقل ولا اكثر فتعين ما قلنا من ان الشافعي انما رجح دليل القائل بالاقل اجتهاداً منه رضي الله عنه لان فيه العمل بما هو وفق الاصل

(٣) قال الاسنوي « وقوله اذا لم يجد دليلا سواه أي فان وجده الشافعي

وجده الشافعي لم يتمسك بالاقل لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر نواضح ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في انعقاد الجمعة وفي الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى أقل ماقيل[1] . هكذا قاله فى المحصول فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط. وفى القسم الثاني منه نظر لانه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين[2] وليس

لم يتمسك بالاقل الخ » أقول هذا صريح فيما قلناه من ان الشافعى انما يأخذ بدليل الاقل لا انه يستدل بكونه اقل ووجه ذلك ان الشافعى متى وجد دليلا يدل على الاكثر ويكون ارجح من دليل الاقل يأخذ بالدليل الذى يدل على اكثر كما في الامثلة التي ساقها الاسنوى فعلم من هذا ان الامام رضى الله عنه انما يبني قوله على الدليل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولو كان على الاقل اجماع اذا لم يوجد دليل لما امكن للشافعى ان يتركه اذا وجد دليل آخر يدل على الاكثر الا اذا كان مقدما على الاجماع وهذا يقتضى أن الاجماع على خطأ وهو مما لم يجوزه أحد

(١) قال الاسنوى « وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل الخ » أى ويكون هذا الدليل مرجحا للدليل الذى استدل به القائل بالاقل بناء على الترجيح بكثرة الادلة كما يقول الشافعى

(٢) قال الاسنوي « وفي القسم الثانى منه نظر لانه يقتضى الخ » اقول هذا النظر مبنى على ان الرجوع الى اقل ماقيل استدلال فيكون قول صاحب المحصول لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى أقل ماقيل مقتضيا لما قاله الاسنوى حيث جعل الايجاب لدليل واحد دون الآخر والقول كما علمت خلاف ذلك بل معنى كلام صاحب المحصول ان الرجوع الى اقل ما قيل عند عدم وجود دليل آخر يدل على الاقل ترجيح لدليل القائل به بان فيه العمل بما يوافق الاصول اما اذا وجد دليل آخر فهو ترجيح لدليل القائل بالاقل بدليل آخر ينضم اليه وهذا اقوى فى الترجيح فيكون الايجاب بهذا الدليل منضما الى الدليل الآخر فالحصر نسبي فلذلك صرح بالنفى فقال لا لاجل الرجوع الخ وهذا كله

كذلك . قوله « قيل يجب الا كثر » أي اعترض بعضهم على الشافعي في أخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الا كثر ليتيقن المكلف الخلاص مما وجب عليه . وأجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به[١] والزائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل قال :

« الخامس المناسب المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر والا فلا. وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة رضى الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح » أقول سبق فى الباب الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لايعلم حاله وهذا

صريح فيما قلنا من ان الشافعي لا يزيد دليلا على الادلة الاربعة وحاشاه رضى الله عنه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه انما يجب حيث تيقنا شغل الذمة به الخ » اقول بالجناية تيقنا شغل ذمة القاتل بدية الكتابي المقتول والخلاف بعد ذلك في مقدار الدية التي بهاشغلت الذمة فقال فريق هى ثلث دية المسلم وقال فريق نصفها وقال فريق مثلها ولاشك ان تيقن المكلف بخلاص ذمته مما وجب عليه انما هو بدفع الاكثر وهو مثل دية المسلم خصوصا وان خصومة الذمى يوم القيامة للمسلم اشد من خصومة المسلم للمسلم لان فى خصومة المسلم للمسلم طريقا لارضاء الخصم بما يعطاه من نعيم الجنة في مقابلة العفو عن اخيه المسلم ولا طريق في خصومة الذمي فكان لا بد من القصاص والمؤاخذة بحقوق الذمى ولا تعقل منه المسامحة فى الآخرة ولم تحصل في الدنيا وقول الأسنوي والزائد على الاقل لم يتعين فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل غير مسلم بل قال عليه دليل المجتهد القائل به كما قام على غيره من الاقوال دليل المجتهد القائل به ولم يبق الا الترجيح لتعارض ادلة المجتهدين واقوالهم ففى العمل بالاقل اخذ بالمتيقن وبالاكثر اخذ بالاحوط فى خلاص الذمة ولكل وجهة

الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين . وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب[1]: أحدها أنه غير معتبر مطلقاً قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . والثاني أنه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك

(١) قال الاسنوى « واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب الخ » اقول حاصل ذلك على ما قاله في جمع الجوامع وشرحه ان المناسب من حيث اعتباره أقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فهو المؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر به وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث يثبت الحكم معه سواء كان الاعتبار بالترتيب المذكور باعتبار عينه فى جنسه او جنسه في عينه او جنسه في جنسه فهو الملائم ومعني هذا ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم ولو باحد الاعتبارات الثلاثة هو ترتيب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه لكن لا نقول ان الشارع اعتبره بالترتيب المذكور ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص او اجماع فى الجملة وانما كان فى الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه او عينه فى جنسه او العكس فقد وجد له اصل معين يشهد له بالاعتبار فقولنا هنا في الجملة هو معني قولنا ولو باعتبار جنسه فان الثابت في ذلك ليس اعتبار عين الوصف في عين الحكم مثلا عين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره فى ولاية المال أجماع على اعتباره في جنس الولاية فاعتباره فى عين ولاية النكاح انما ثبت بثبوتها معه في المحل لترتب الولاية باعتبار جنسها معه فى مسألة ولاية المال فقولنا فيما سبق حيث ثبت الحكم معه تفسير للترتيب على وفقه فاقسام الملائم ثلاثة وهي التى اعتبر فيها عين الوصف في عين الحكم لكن ذلك الاعتبار لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه بان يثبت بنص او اجماع اعتبار جنسه فى جنسه او عينه فى جنسه او عكسه فكان المجموع اربعة اقسام وهي المقبولة وان لم يعتبر بترتيب الحكم على

واختاره امام الحرمين [١] قال ابن الحاجب وقد نقل أيضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة. والثالث وهو رأى الغزالى واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت والا فلا [٢] فالضرورية هى التى تكون من احدى الضروريات

وفقه بان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به اتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائه كما لم يدل على اعتباره فهو المرسل ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح وهذا هو موضع الخلاف فقبله مالك مطلقا رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بانه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذنب اهون من ضرب بريء

(١) قال الاسنوى « واختاره امام الحرمين الخ » أقول قال فى جمع الجوامع وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير اه . قال الجلال أي قرب من موافقته ولم يوافقه اه . وذلك لان امام الحرمين قال به بشرط ان يكون مصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً وبالمصالح المستندة الى أحكام ثابتة الاصول تارة فى الشريعة وبعبارة أخرى قال به بشرط ان يكون له نظير علله به مع انه قال انه مخالف للاولين والحاصل ان امام الحرمين انكر على مالك قوله بهذا القول بالنظر للقاعدة الاصولية في قبول المرسل لان اكثر الاصوليين على عدم قبوله وقرب من موافقته من جهة ان كلا منهما اعتبر المصالح المرسلة الا ان امام الحرمين قيد ما اعتبره منها بكونها مشبهة لما علم اعتباره شرعاً ومالك لم يقيده ورده الاكثر مطلقا لعدم مايدل على اعتباره .وقد علمت ان هذه الاوصاف علل شرعية ناط بها الشارع احكاما شرعية وكونها كذلك حكم شرعى لا يثبت الا بدليل من الشارع يدل عليه وكان الراجح ما عليه الاكثر

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو رأى الغزالى واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية الخ» أقول هذا القول صريح في أن ماقاله الغزالى قسم من المرسل الذى لم يدل دليل على الغائه ولا على اعتباره وليس كذلك بل هو مما قام الدليل على اعتباره ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وليس منه مصلحة

الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب . وأما القطعية فهي التي

ضرورية كلية قطعية لانها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعا واشترطها
الغزالي للقطع بالقول به لا لاصل القول به . قال الجلال فجعلها منه مع القطع
بقبولها اه . ووجه ذلك انها متى كانت ضرورية كلية كان مما دعت الضرورة اليها
بان تكون واحدة من الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال
فالمراد بكونها قطعية ان يكون الجزم بوجودها حاصلا وبكونها كلية ان
لاتكون مختصة ببعض المسلمين دون بعض وحينئذ تكون من الوصف المناسب
الذي دل الدليل على اعتباره فليس من المرسل في شيء قال الغزالي من المصالح
ماشهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنه ماشهد ببطلانه كنفي
الصوم في كفارة الملك ومالم يشهد له بالاعتبار ولا بالبطلان وهذا في محل النظر
والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية
فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقوم بها فهي مصلحة
ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا منه هذا
الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لايجوز الحكم بمجردها مالم تعضد بشهادة
الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصله فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا بعد ان يؤدي اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل
معين كما في مسئلة التترس فاننا نعلم قطعاً بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل
معين ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان
الشارع يؤثر الحكم الكلي على الحكم الجزئي وأن حفظ أصل الاسلام أهم من
حفظ دم مسلم واحد . وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى
الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لابدليل واحد بل بادلة كثيرة
لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال ومفاريق الامارات سميناها

مصلحة مرسلة لاقياساً اذ القياس اصل معين اه . فعلم من قوله ونحن لا نجوزه الخ انه لا يقول به عند فقد شروطه وأما غيره فيجوز ان يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد في أن يؤدى اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون هذه المعانى الخ انه انما جعل هـذه من المصالح المرسلة لعدم تعين الدليل وان رجعت الى الاصول الاربعة لا لعدم الدليل كما في غـيرها من المصالح المرسلة فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة في عدم تعين الدليل وان كان في غـيرها لعدمه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لايقول بالمصالح المرسلة التى يقول بها مالك ووقع فيها الخـلاف وردها الاكثر ولذلك أيضاً قال صاحب فواتح الرحموت رداً على صاحب المسلم حيث عد ما قاله الغزالي من المرسل وفى كونه من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصـل متأصل في الشرع وعليه مبنى التكاليف الشرعية اه . وقال الغزالي فى المنخول فان قيل لو وقعت حادثة لم يعهد مثلها فى عصر الاولين وسنحت مصلحة لا يردها أصل ولكنها حديثة فهل تتبعونها قلنا نعم ولذلك نقول لو فرضنا انقـلاب أموال العـالم بجملتها محرمة لـكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه المغصوب بغيرها وعسر الوصول الى الحلال المحض وقد وقع فنبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال لان تحريم التناول يفضى الي الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدنيوية ويتداعي ذلك الى فساد الدنيا وخراب العالم فلا يتفرغون وهم على حالتهم مشرفون على الموت الى صناعاتهم وأشغالهم والشرع لا يرضى بمثـله قطعاً فنبيح لـكل غنى من ماله مقـدار كفايته من غير سرف ولا اقتصار على سد الرمق ونبيح لكل مقتر فى مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد لهذا قاعدة وهو أن الشخص اذا اضطر الى طعـام غيره أو الى بيته يباح له مقـدار الاستغلال محافظة على الروح والمحافظة على الأرواح أولى وأحق وكذلك نقول في المستظهر بشوكته المستولى على الناس المطـاع فيما بينهم وقد شغر الزمان عن مستجمع لشرائط الامامة ينفذ أمره لان ذلك يوجب فساداً عظيما لو لم نقل به اه

يجزم بحصول المصلحة فيها [1] والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما اذا صال علينا كفار تترسوا بأسارى المسلمين وقطعنا باننا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من غير ذنب صدرمنه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم أيضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية [2]

أقول قول الغزالى وقد وقع . هذا حصل في عصره وأما العصر الذى نحن فيه فالحال أقوى وأشد نسأل الله العافية والسلامة فهذه المسألة التى ذكرها لنا بها تمسك كذا قاله العطار وأقول وانما العصر الذى نحن فيه الآن فقد تضاعف الامر وتحقق مصداق ماجاء في الخبر من أنه يأتي زمان لايدع الربا بيتا الا دخله فلا يكاد يوجد الآن تجارة الا وفيها الربا وصارت الحكومة نفسها تتعامل بالربا أخذاً واعطاء ولا معاملة من بيع أو اجارة أو غير ذلك الا وهي فاسدة شرعاً فالضرورة قاضية حينئذ بالعمل في هذا العصر بما يقوله الغزالى وهو قول كل العلماء لهذه الملة قلت ليت أهل عصرنا يقتصرون على أن يأخذوا مقدار الكفاية من غير سرف بل يسرفون ويبذرون ويستحلون تلك المعاملة وقانا الله شر هذا الزمان وأهله ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فان الانسان لم يترك سدى ودوام الحال من قضايا المحال فكلما اشتد الكرب هان وكل شيء يتحول الى ضده فانتظروا انا منتظرون

(١) قال الاسنوى « وأما القطعية فهى التى يجزم بحصول المصلحة فيها » أقول قال في جمع الجوامع والظن القريب من القطع كالقطع فيها اه . قال الجلال مثالها رمي الكفار المتترسين بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي الى قتل الترس معهم ان قطع أوظن ظناً قريباً من القطع بانهم ان لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبانهم ان رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة اه

(٢) قال الاسنوى « ولم يقم أيضا دليله على عدم جواز قتله عند اشتماله

قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها اى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد . فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعية كما اذا لم نقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة[1] على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها لو رمينا واحدا منهم فى البحر

على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية الخ » أقول عبارة الغزالى كما قدمناه قريباً هكذا . وأما المصلحة الضرورية فلا بعد أن يؤدي اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسألة التترس الى أن قال ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع الخ وقلنا انه علم من قوله ونحن انما نجوزه الخ انه هو لا يقول بالمرسل عند فقد الشروط اما غيره فيجوز أن يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد من أن يؤدي اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون المعاني الى آخر ما قدمناه . ومن ذلك تعلم أن قول الاسنوى فلذلك يصح اعتبارها أى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد الخ لا يلائم ما قبله لان جواز ذلك انما هو فى غير القطعية أو المظنونة ظناً قريبا من القطع وان الغزالى انما قال هذه المقالة فى حالة فقد الشروط وهى كونها ضرورية قطعية كلية أما عند توفر الشروط فقد علمت أنها ليست من المرسل بل مما دل الدليل على اعتبارها وهى حق واشترطها الغزالى للقطع بالقول به وانها من قبيل دفع الضرر العام بالضرر الخاص الذى هو أصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فلا يليق بعد ذلك أن يفسر صحة اعتبارها بأنه يجوز أن يؤدى الى اجتهاد مجتهد الخ اللهم الا أن يؤول الجواز في كلامه بما يلائم ما قبله بأن يراد الجواز الاعم

(١) قال الاسنوى « أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة الخ » أقول ان قلت ماهو الفارق بين الكلية وغير الكلية قلت ظاهر قول الاسنوى واستولوا

﴿ تابع الحاشية ﴾

على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة أن المراد بالكلية استئصال جميع المسلمين لكن
كتب البناني في حواشيه على جمع الجوامع على قول الجلال في المثال لحفظ باقي
الامة فقال المراد به ما عدا الترس من الحاضرين.وبحث في ذلك العلامة بأن باقي
الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كلياً أي متعلقاً
بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كلياً قبل الرمي لم يجز الرمي اذ المجوز انما
هو المصلحة الكلية . وأجيب بأنه قد اشتهر اعطاء الاكثر حكم الكل في مسائل
كثيرة اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا اه . ولكن هذا الجواب يتوقف على أن ما
عدا الترس اكثر الامة وهذا بعيد ولذلك قال العلامة نفسه فالمجوز ليس حفظ
الباقي بل هو اندفاع الاستئصال للمسلمين لانه كلي لتعلقه بالاستئصال الذى هو
قتل كل الامة ثم نقل عن العضد التعليل باندفاع الاستئصال . ويجاب بأنه اذا
حفظ الباقي اندفع الاستئصال فمآل قولنا لحفظ الباقي وقولنا لدفع الاستئصال
واحد . ثم اعترض ابن قاسم فقال قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا
الترس من الموجودين فى ذلك الوقت وقضية كتب الفروع اعتبار بقية الجيش
فقط ثم قال وقد توجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه
المدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال
الجميع فجعل فى حكمه وهذا ظاهر اذا كان استئصال الجيش بحيث يخشي معه
على الامة بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة الا بعض جيش
الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة . وعبارة شيخ
الاسلام قوله استأصلوا المسلمين أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل
كلامه بعد قوله لحفظ باقي الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال
البعض قد يستدعي استئصال الكل اه فقوله أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم
وعليه يحمل الخ يؤخذ منه جواب آخر عن البحث المذكور بان المراد بالباقي
المذكور جميع أهل الاقليم الحاضرون منهم وغيرهم وانما عبر عنه بالباقي باعتبار
قتل الترس فكأنه قال حينئذ لحفظ جميع الامة باعتبار ذلك الاقليم فيكون

فانه لايجوز الرمى[1] لان نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لايجوز

حينئذ الحفظ المذكور كلياً لتعلقه بكل الامة المذكورة كذا قاله ابن قاسم مع زيادة للايضاح . وقد تستشكل هذه المسألة بمسألة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استئصال الجيش فى الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لمسارعة الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسألة الغرق ثم قد يستشكل أيضاً بما اذا كان الاسرى اكثر من المحاربين الا أن يقال انهم على كل حال تحت القهر ولم يقوموا بالدفع عن المسلمين بخلاف المقاتلين فانهم قاموا بالدفع عن المسلمين فقتلهم يؤدي لمفسدة أعظم هكذا قالوا استشكالا وجواباً . والذى أراه أنه لا داعى لهذا كله ولا ورود له لان هذه المسألة كما علمت مما قدمناه ترجع الى أصل متأصل في الشرع وهو دفع الضرر العام بالضرر الخاص وهذا يكفى فيه أن يكون الضرر واقعاً على القوم الذين يحاربون في كل اقليم خصوصاً في هذا الزمان فانه لايعقل استئصال جميع المسلمين فى جميع الاقطار وان المشاهد من تفرق المسلمين وتباعد بلدانهم يقضي بوجوب اعتبار كل قوم لهم قومية على حدة وان المدار على الجيش الحاضر المقاتل والذي يفرق بين الضرر العام والضرر الخاص انما هم رؤساء الجيش القائمون بالقتال فالمدار على مايرونه في ذلك من قطع أو ظن يقرب من القطع بالمصلحة ومن كون الضرر عاماً أو غير عام فالواجب على العلماء في مثل هذا وضع القواعد الشرعية وتفويض الرأى فى تطبيقها على الواقع لمن ابتلى بذلك فهم أدرى ويرى الشاهد مالا يراه الغائب ولا عبرة فى الكثرة والقلة بعدد الاشخاص فكل الف قد لايعد بواحد خصوصاً فى هذا الزمان فان من تمرن على القتال وتعلم طرقه لايمكن أن يماثله في الحرب من لم يتمرن على شيء من ذلك ولم يمارس القتال أو تمرن ومارس تمريناً ناقصاً والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فانه لايجوز الرمى الخ » وان اقترع لان القرعة فى

الجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئيـة . قوله « لاذ اعتبار » أي احتج مالك بوجهين : أحدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح[1] في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه

مثل هذا لا أصل لها في الشرع كذا قال الجلال قيل هذه الغاية للرد على المالـكية فانه يقرع عندهم لاجل نجاة الباقين لـكن بعد رمي الاموال غير الرقيق ولا فرق عندهم بين الحر والرقيق كذا قاله العطار عليه

(١) قال الاسنوى « احتج مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس الخ » أقول قدمنا ان المراد بالجنس بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس القريب سواء اعتبر بالنص او الاجماع أو لم يعتبر بهما ولـكن اعتبر بترتيب الحـكم على وفقه الى آخر ما قدمنا وانه ان لم يعتبر بالترتيب أيضاً بالجنس القريب بل بالبعيد ففيه تفصيل ان دل الدليل الغائه لم يعلل بهاتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائه ولا على اعتباره فهو الذى فيه الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحـكم او عينه في جنس الحكم البعيد او جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيدفلا خلاف في رده كما نبه عليه في التلويح وغيره . وعلى ذلك يمتنع هذا الاستدلال بهذه الوجوه بان المعتبرهنا في المصالح المرسلة بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس البعيد وهذا لا يكفي في جواز التعليل بالوصف عند الجمهور فقوله ان الشارع اعتبر جنس المصالح في الاحكام الخ مسلم لـكن هذا الجنس جنس بعيد بالنسبة للوصف وهو مطلق المصالح وبالنسبة للحـكم أيضاً فهو استدلال على مختلف فيه بمختلف فيه وهو لا يفيد الا اذا ثبت المستدل به بدليل صحيح وهذا لم يثبت ولو سلمنا ان اعتبار الجنس في الجنس كاف نقول ان مثل هذا الذي اعتبر فيه الشارع الجنس البعيد في الجنس البعيد منه ماقام الدليل على الغائه ومنه ما جهل حاله فحيث اتفقنا على رد ما علم الغاؤه ويجوز ان يكون ما جهل الغاؤه واعتباره مثل ما علم الغاؤه فقد حصل الشك في اعتباره فلا يقبل فالقول بان ذلك يوجب ظن اعتبار هذه المصلحةالخ غير مسلم . هذا حاصل الوجه الاول استدلالا

المصلحة لكونها فردا من أفرادها . الثانى ان من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين . وقد يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها أيضا لاشتراكها مع المصالح الملغاة في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها وهو محال . وعن الثانى[1] أنا لا نسلم اجماع الصحابة عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ولم يصرح الامام لمختاره[2] في هذه المسئلة قال :

« السادس فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل » أقول الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم[3] بعدم مايدل عليه . وتقريره أن يقال فقدان

وجوابا عنه ومنه تعلم ان جواب المصنف جواب بتسليم ان اعتبار المصالح المرسلة كاف لكن منع من التعويل عليه مانع من ذلك

(١) قال الاسنوى « وعن الثانى الخ » أقول حاصله جواب بمنع حصول الاجماع ودعوى ان الصحابة انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب الخ ومن هذا تعلم ان مالكا رضي الله عنه يدعى ان من تتبع أحوال الصحابة قطع بأنهم كانوا يفتون فى الوقائع بمجرد المصالح الخ ومخالفوه يدعون ان الصحابة انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه القريب فكلاهما دعوى . والذى يفصل في صحة احدى الدعويين دون الأخرى هو الاستقراء فعليك به حتى يظهر جلية الحال فاننا لم نقف عليه

(٢) قال الاسنوي « ولم يصرح الامام لمختاره » أقول لكن سكت على ما قاله الجمهور المخالفون لمالك رحمه الله تعالى

(٣) قال الاسنوى « الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم الخ » أقول اختلف العلماء في هذه المسئلة فقال المصنف ان فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدمه وظن عدمه يوجب

الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الاولى فواضحة وأما الثانية فلان عدم الدليل

ظن الحكم وتبعه في ذلك صاحب جمع الجوامع . وصورة المسئلة على ماقال ان يقال للخصم فى ابطال الحكم الذي ذكره في المسئلة الحكم يستدعى دليلا والا لزم تكليف الغافل حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له ولا دليل على حكمك بالسبر فانا سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل عليه أو بالاصل فان الاصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفى هو أيضاً . وقال الاكثر عدم وجدان الدليل بعد الفحص لا يدل على عدم وجوده لما تقرر من ان عدم الوجدان لايستلزم عدم الوجود . وأجاب غيرهم عن ذلك بانه ان أريد انه لا يلزم منه القطع بالانتفاء فلا ندعيه وان اريد انه لايلزم منه ظن الانتفاء فهو باطل لان بعد الفحص الشديد يظن الانتفاء وهذا هو المطلوب ثم انه يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فتم ما ندعيه ثم قالوا ان هذا لايخالف ماقرروه من انه لايلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لان ذاك في لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزم ظن الانتفاء للانتفاء هذا حاصل ما قاله ابن قاسم في حاشيته على جمع الجوامع مستندا فيه لقول صاحب جمع الجوامع فى شرح المنهاج . وتقريره ان فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الى آخر مابه هذا ما قالوه هنا . ونقول ليظهر لك الحق اعلم ان الافعال التى لم تكن ضرورية لبقاء الشخص ولم يدرك منها العقل المصلحة والمفسدة ولاخلوها عنهما ولم يرد فيها بعد البعثة خطاب اصلا بالايجاب ولا بالتحريم ولا نحوهما من باقى الاحكام قد اختلف فيها الاشاعرة والمحققون من الحنفية مع الفريق القائل من المعتزلة بان الاصل فى تلك الافعال قبل ورود الشرع هو الاباحة فقال فريق الاشاعرة والمحققين من الحنفية ان سكوت الشارع وعدم ورود خطاب منه بالحرج فى فعلها وتركها اذن منه في فعلها وتركها على السواء ويكون سكوت الشارع وعدم ورود خطابه عند هذا الفريق دليلا شرعيا على حكم الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وصرحوا بان كل ما عدم فيه المدرك

يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن

الشرعي الدال على الحرج في فعلها وتركها كان عدم المدرك الدال على ما ذكر مدركا شرعيا دالا على حكم الشارع بالتخيير والاذن في الفعل والترك على السواء وهذا هو الذى أراده صاحب جمع الجوامع حيث قال وان الاباحة حكم شرعى اه . يقصد بذلك التعريض لهذا الفريق من المعتزلة فهذه الاباحة لا تعرف الا بعد ورود الشرع أي البعثة لاحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي. وقال الفريق الثاني وهو الفريق القائل بالاباحة في الافعال المذكورة قبل ورود الشرع ان هذه الافعال مباحة بالاباحة الاصلية التى كانت بها قبل البعثة بمقتضي الدليل العام العقلى فهى باقية على تلك الاباحة لان العقل لم يدرك فيها جهة خاصة من مصلحة ومفسدة وخلوها منهما ولم يرد عن الشارع ما يكشف عن الجهة الخاصة على وجه ما ذكر فكانت باقية على اباحتها التى كانت لها قبل البعثة بمقتضى الدليل العقلى العام وقد حققنا ذلك فى شرحنا البدر الساطع عند قول صاحب جمع الجوامع الحق ان الاباحة حكم شرعي فراجعه. اذا تقرر هذا فان كان مراد المصنف ومن تبعه كصاحب جمع الجوامع ان نفى المدرك الذى به يدرك الحكم وهو الدليل بان لم يجده بعد الفحص الشديد يوجب ظن انتفائه وظن انتفائه يوجب ظن انتفاء الحكم وأرادوا من الحكم المنفى ما يعم الحظر والوجوب والندب والكراهة والاباحة فيكون الحكم ان لا حكم أصلا فغير مسلم لمنافاته لما قرره الاشاعرة جميعاً ووافقهم المحققون من الحنفية مما ذكرناه ولما تقرر من انه بعد ورود الشرعي لا يمكن ان تخلو حادثة عن حكم للشارع فان وجد دليل خاص على حكم خاص أو كان مندرجا فى المنافع أو في المضار كان الحكم على وفق ذلك الدليل الخاص أو على وفق ما قررنا سابقاً في المنافع والمضار فقد ورد الشرع ان في المنافع الاصل الاباحة وفى المضار التحريم وان لم يوجد شيء مما ذكر فلم يوجد دليل خاص على حكم خاص ولم يعلم ان الشيء من المضار ولا من المنافع وانعدم المدرك الشرعى أصلا كان ذلك دليلا على الاباحة والاذن الشرعى واذ كان مرادهم

عدم الحكم والعمل بالظن واجب. والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه[1] لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا. وهذه الطريقة التى قررها المصنف نقلها[2] فى المحصول عن بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال :

الباب الثانى – فى المردودة

« الاول الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد بأنه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بأنه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو أقوى كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالى صدقة بالزكوى لقوله تعالى (خذ

نفى الحكم الخاص ماعدا الاباحة فهو مسلم وحينئذ يرتفع الخلاف ويكون مراد من قال لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه أي انتفاء الدليل فلا يلزم انتفاء الحكم لان عدم الدليل الشرعى أصلا دليل على الحكم الشرعى ان الحكم الثابت هو الاباحة ومن قال انه يلزم من عدم وجود الدليل ظن انتفائه ويلزم من ظن انتفائه انتفاء الحكم أراد بالحكم ما عدا الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك لان انتفاء المدرك على هذا الوجه نفسه دليل على ما ذكر ولذلك قال صاحب مسلم الثبوت وشرحه ومنها عدم الدليل بعد الفحص فيدل على العدم واختاره بعض الشافعية والحق عند الجمهور انه ليس بدليل لان انتفاء الدليل لايستلزم انتفاء المدلول الا بالشرعي فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو علي الاباحة كما مرت الاشارة اليه اه. فخذ هذا واعرف الحق لاهله

(١) قال الاسنوى « والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه الخ » أقول قد علمت ما في هذا مما قدمناه غير مرة

(٢) قال الاسنوى « وهذه الطريقة التى قررها المصنف نقلها الخ » أقول قد علمت حقيقة الحال فيها فتذكر لتعلم وجه ان الامام لم يوافق بعض الفقهاء المذكور فان عبارته بظاهرها غير صحيحة ما لم يؤول بما قدمناه

من أموالهم صدقة) وعلى هـذا فالاستحسان تخصيص . وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غـير شامل شمول الالفاظ لاقوي يكون كالطارىء نخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة » أقول شرع المصنف فى بيان الادلة المردودة فذكر منها شيئين أحـدهما الاستحسان وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع أي وضع شرعا جديدا . قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده فى الـكتاب كقوله تعالى (وأمر قومك يأخـذوا بأحسنها) وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وفى ألفاظ المجتهدين كقول الشافعي فى المتعة أستحسن أن تكون ثلاثين درهما فثبت ان الخلاف انما هو فى المعنى وحينئذ فلا بد من تفسيره ليمكن قبوله أو رده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعانى وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشهى فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك. وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة: أحدها [1] ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحا وقد لايكون فلا بد من ظهوره أى بيانه ليتميز صحيحه عن فاسده ولقائل ان يقول ان أراد المصنف بوجوب

---

(١) قال الاسنوى « وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة احدها الخ » أقول هذا الدليل أجاب عنه المصنف بما هو مذكور فيه وفي الاسنوى واعترض عليه الاسنوي بقوله ولقائل ان يقول الخ فهذا التعبير ساقط لا يلتفت اليه على ان المجتهد الذي يبلغ من العي ان ينقدح في نفسه دليل وتقصر عنه عبارته كيف يقبل اجتهاده وهو بهذه الحال التعسة من العجز عن التعبير عما في نفسه

اظهاره انه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهـذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان اراد أن المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع[1] اللهم الا ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لا يجوز العمل به . التفسير الثاني قاله الكرخي أنه قطع المسئلة[2] عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الانسان عن أن يحكم في مسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى الحـكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة مادل عليه العام كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوي دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع أمواله عمـلا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوى وهو قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) فان المراد بالمال في الآية هو الزكوى فليـكن كذلك في قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورتين . واعـترض المصنف على هـذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحسانا لانطباقه عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عـبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسانا كما عبرت به لكان أظهر . التفسير

(١) قال الاسنوى « وان أراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع الخ » أقول اذا لم يكن الاستحسان الذي انقدح في نفس ذلك المجتهد نصاً ولا اجماعاً ولا قياساً صحيحا فلا يجوز للمجتهد ان يثبت به حكما شرعيا ومتي كان واحدا مما ذكر فلا يعقل ان تقصر عنه عبارة المجتهد فالذى تقصر عنه عبارة المجتهد لا يكون واحدا منها فلا يصح اثبات الاحكام الشرعية به

(٢) قال الاسنوى « التفسير الثاني قاله الكرخى انه قطع المسئلة الخ » أقول وهو تفسير صحيح وغاية ما اعترض به عليه المصنف انه لا يلزم عليه ان يـكون التخصيص استحسانا كما عبر المصنف أى فالتخصيص استحسانا كما يقول الاسنوى اذ لا فرق بين العبارتين في المعنى وهذا الاعتراض يلتزمه الـكرخى لـكن يخص ذلك بكل قياس خفي أو نص أو اجماع قابل القياس الظاهر لا مطلق مخصص بل هو مخصص خاص في موضع خاص كما سيأتي ايضاحه

الثالث قاله أبو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد[١] غير شامل شمول الالفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التى اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فيأخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول شامل شمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الاول عن ترك أضعف القياسين لاجل الاقوى فان أقواهما ليس في حكم الطارىء قال فان كان طارئاً عليه فهو الاستحسان . ومثال ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على راس الشجر أم لا قياساً على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثانى اقوى فان احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطارىء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به . واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية [٢] كما سبق ايضاحه في القياس . وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر[٣] بل حاصله كما

---

(١) قال الاسنوي « التفسير الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد الخ » اقول ماقاله ابو الحسين وما قاله الكرخى كلاهما بمعنى واحد وقول الاسنوي وهذا التفسير يقتضى ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطارىء عليه استحسانا وليس كذلك غير مسلم بل هو كذلك عند القائلين به وهم الحنفية كما ستسمع

(٢) قال الاسنوى « واعترض عليه بان حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية الخ » اقول هو كذلك بل هو قول الكل كما ستسمع

(٣) قال الاسنوي « وفى قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر الخ » اقول قد علمت ان الاستحسان هو اما قياس خفي او نص من الكتاب او السنة

قاله الا مدي الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه وهذا أعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هـذه المسئلة ان الحق ماقاله ابن الحاجب وأشار اليه الآمدي انه [1] لايتحقق استحسان مختلف فيه قال :

اواجماع جاء على خلاف القياس الجلي الظاهر وهـذا لا يكون الا تخصيصا لعلة هذا القياس فما قاله الآمدى وما قاله المصنف بمعنى واحد ومراد الآمدى بالدليل فى قوله عن حكم دليل هو القياس الظاهر وبالدليل في قوله لطرآن دليل اقوى هو القياس الخفي او النص من كتاب او سنة او اجماع

(١) قال الاسنوي « وقد تلخص من هذا أن الحق ماقاله ابن الحاجب واشار اليه الآمدى أنه الخ » اقول ان الشافعية قسموا القياس باعتبار القوة الى قياس جلي وهو ماعلم فيه الغاء الفارق كقياس الامة على العبد فى حق التقويم على عتق البعض وان كان الحق ان هذا المثال من دلالة النص لا من القياس لـكن قد مر ان فريقا منهم يسمى مثله قياسا والى قياس خفي وهو مالم يعلم فيه الغاء الفارق وانما قصارى الامر هو الظن ولذلك اختلفوا في وجوب التعبد به واما الجلى فهو متفق على التعبد به بين الانام وقيل القياس الجلى هو قياس الاولى بالحـكم على غيره كقياس الضرب على التأفيف وقياس الواضح المساوى بحيث لاينبغي أن يشك فيه كقياس احراق مال اليتيم على اكله والخفي هو قياس الادنى على الاعلى كقياس التفاح على البر فى حرمة الربا وقسموه ايضا باعتبار العلة الى قياس علة وهو ماصرح فيه بها كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربا كالبر والى قياس دلالة لم تذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد الثابت باجمـاع الصحابة بجامع وجوب الدية فيهما اذا كانا خطأين وهو دليل القصاص فعلم من وجوب الدية ووجوب القصاص لانهما موجبان متلازمان للجناية العلة بهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجوب الجناية لانها العلة وحدها ووجوب ما وجب به القصاص فالمذكور ملازم العلة لا العلة نفسها والى قياس فى معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفى الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى أمر آخر كالغاء كون المفطر جماعا في ايجاب الـكفارة فانها تستدعى الجناية والذنب لانها كاسمها شارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية

والذنب وانما هي افطار في صوم أداء رمضان عمداً فتجب الكفارة بعمد الاكل أيضا وهذا يسوقونه على طريق المثال . وأما الحنفية فقسموا القياس باعتبار التبادر الى قياس جلي وهو ما يتبادر اليه الذهن في أول الامر والى قياس خفي وهو مالا يتبادر اليه الذهن الا بعد التأمل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيراً ما يراد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص من كتاب او سنة كالنص الوارد في السلم وهو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذ تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) وقوله صلى الله عليه وسلم « من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم» فانه جاء على خلاف القياس الظاهر ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان علي خلاف القياس والمراد به نص الرجم أو اجماع كالاستصناع وهو ان يقول للخراز مثلا اخرز لي خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا فهذا ينعقد عند الحنفية بيما لا عدة مع ان القياس يأبى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها والقياس يقتضي أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه نجسة لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم ثم هذه الضرورة اما راجعة الى الاجماع والضرورة مستندة أو الى القياس الخفي فمن انكر الاستحسان وقال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به والذي قال هذه المقالة هو الامام الشافعي رضى الله عنه فمنهم من حمل قوله هذا على انكار الاستحسان وقوله فقد شرع على ذم من استحسن وبعض هذا الفريق قال فيه انه لم يدر المراد بالقياس عفا الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسنه وبعضه كصاحب جمع الجوامع قال فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع قال الجلال بتشديد الراء كما قال الشافعي رضى الله عنه من استحسن فقد شرع أي وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك اه . ومنهم من حمل قول الشافعي هذا على مدح من استحسن وقال بالاستحسان المتفق عليه كالشيخ

ان انتشر ولم يخالف . لنا قوله تعالى فاعتبروا يمنع التقليد . واجماع الصحابة على

الاكبر محمد بن عربى الحاتمي الشهير بمحيي الدين وخاتم الولاية المحمدية فانه قال فى الفتوحات ان مقصود الشافعى من قوله هـذا مدح المستحسن وأراد ان من استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذى شريعة وأتباع الشافعى لم يفهموا كلامـه على وجهه هذا والله اعلم . وما قاله صاحب جمع الجوامع اوجه. قال فى التلويح هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ماهو أحد الادلة الاربعة والقائلـين بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحـكم حيث لم يأخذه من الشارع ثم ساق اختلافاً في تعريفه اه . ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الجلال الاستحسان قال به ابو حنيفة أى واصحابه واصحاب مالك قال زكريا وانكره الباقون قال الجـلال من العلماء منهم الحنابلة بخلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة وفسر بدليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنـه عبارته ورد بانه أى الدليل المذكور ان تحقق عند المجتهد فمعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً وان لم يتحقق عنده فمردود قطعاً وفسر أيضاً بعدول عن قياس الى قياس أقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا أو بعدول عن الدليل الى العادة للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره . ورد بأنه ان ثبت انها أى العادة حق لجريانها فى زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير انكار منه ولا من غيره فقد قام دليلها من السنة والاجماع فيعمل بها قطعاً والا أي وان لم تثبت حقيقتها ردت قطعاً فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للنزاع أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط فى الـكتابة لبعض من عوضها ونحوها كاستحسانه فى المتعة ثلاثين درهما فليس منه أى ليس من الاستحسان المختلف فيـه ان تحقق وانما قال ذلك لمآخـذ

فقهية مبينة في محالها اه فقد حذف ما قدمناه عنهما مما قاله الشافعي رضى الله عنه ولذلك كله قال الاسنوى وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار اليه الآمدى الى آخر ماقدمناه وقال في مسلم الثبوت والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال شارحه فانه ان أريد به ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته أحد وان أريد ما أردناه فهو حجة عند الكل فليس هو أمراً يصلح للنزاع اه . وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضاً للقياس وهو معارضه والاستحسان ان كان قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع وان لم يكن قياساً بل كان نصاً أو اجماعا فلا يتعدى الحكم منه الى المسكوت لان النص أو الاجماع حينئذ على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافه مع المشترى فى الثمن قبل قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن التي ادعاها البائع فكل منهما مدعى عليه مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجارة اختلف فيها المتعاقدان قبل استيفاء المستأجر المنافع فانه يدعى التسليم بما نقدمن الاجر وينكره المؤجر وهو يدعى زيادة الاجرة وينكرها المستأجر فكان كل منهما مدعى عليه فوجب التحالف وكذلك الحكم في ورثة البائع والمشترى لكون كل من الفريقين مدعياً على الآخر ومدعى عليه قبل القبض فيتحالفان ويجب يمين البائع في ضمن ايجاب التحالف بعد القبض بالنص فقط وهو قوله صلى الله عليه وسلم « اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا » لان المشتري لا دعوى له وان كان قوله فى صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعى عليه فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف لحديث التحالف فلا يتعدى الى الاجارة بعد استيفاء المنافع المعقود عليها ولا الي ورثة المتعاقدين . واورد عليه ان المشتري لو أقام البينة قبلت منه وهو فرع الدعوى فيكون المشتري مدعيا أيضاً فقولكم

قلنا المراد عوام الصحابة . قيل اذا خالف القياس اتبع الخبر . قلنا ربما خالف لما ظنه دليلا

لم يبق الا مدعى عليه الخ غير مسلم . وجوابه ان بينة المدعى عليه قد تقبل أيضاً اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم كما هنا الا ترى ان بينة ذي اليد على النتاج مقبولة ومقدمة على بينة الخارج المدعى فلا يلزم من كون المشترى مدعى عليه فقط وانه لا يحلف بعد القبض ان لا تقبل بينته وقد بحث في هذا صاحب الفواتح على مسلم الثبوت بان البائع قبل القبض مدع لزيادة الثمن ومدعى عليه من جهة المشتري المدعى للتسليم وكذا المشتري فيجب عليهما اقامة البينة تنوراً لدعواهما وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» لا بالقياس وفي صورة القبض يحلف البائع متابعاً لهذا النص وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضاً فيخصصه لكن قالوا هذا خبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته أيضاً فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان وجب فليس مما نحن فيه أصلا فافهم اه . واقول أما قوله وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ فهو مسلم ولكن لا ينافى ان ماقضى به النص موافق للقياس فهو نص معلل ولذلك جاز قبل القبض قياس الاجارة عليه قبل استيفاء المنافع لان العلة حينئذ قائمة اما بعد القبض فيتصور ان تكون السلعة قائمة في البيع ولا يتصور في الاجارة فلذلك يصح قياس الاجارة بعد استيفاء المنافع على البيع بعد القبض والمقصود التمثيل فقولهم ان ايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل القبض استحسان قياسى لا ينافى انه ثابت بالنص أيضاً لان النص معلل غاية مافيه ان يكون دليل العلة متناولا حكم الفرع بعمومه وتقدم ان المختار عدم اشتراطه لما تقدم . وأما قوله وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة الخ فنقول هو في قوته لان كلا آحاد غايته ان حديث البينة على من ادعى مشهور لكن حديث التحالف قطعى الدلالة وان كان ظنى الثبوت وحديث «البينة على من ادعى» ظنى الدلالة فان كان ثبوته أقوى من ثبوت حديث التحالف فحديث التحالف أقوى من حيث الدلالة لان حديث البينة قد خص

ولم يكن » أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على أن قول الصحابى ليس بحجة [١] على أحد من الصحابة المجتهدين وهل أهو حجة على غيرهم حكى

منه جميع المواضع التى يكون فيها البينة على المدعى عليه والتى يكون فيها القول قوله بيمينه والبينة بينته كما يظهر ذلك لمن تتبع فروع الفقه واما التكلم في صحته فيقال ليس كل تكلم فى حديث يسمع بل انما يسمع التكلم المقبول لا المردود. وبعد هذا نقول ان الحنفية لم يقبلوا كل استحسان قياسى بل قسموه الى ما قوى اثره بان لم يكن فيه فساد خفى والى ماظهرت صحته في بادىء الرأى وان كان هذا الظاهر خفياً بالنسبة للقياس وخفى فساده فيعرف بالتأمل وقسموا القياس الى ما ضعف أثره بان يعرف بالتأمل فساده والى ما ظهر فساده في بادىء الرأى وخفيت صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على أول الثانى وهو القياس الضعيف الاثر وثانى الثاني وهو القياس الخفى الصحة مقدم على ثانى الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر. قال صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض بين الاستحسان والقياس الصحيحين باطنا سواء كانا صحيحين أيضاً ظاهراً أو لم يكونا وبين القويين منهما أثراً للزوم التناقض فى الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضناهما صحيحين باطنا أو قويين باطناً فلا دخل فيهما لجهلنا وعلمنا اه بالمعنى فالمراد بمنع التعارض منعه فى الواقع ونفس الامر فلا ينافى انه يقع ظاهرا بجهل الحقيقه وذلك لان مرجع تعارض القياس والاستحسان الى تعارض النصين اللذين استندا اليهما والنصوص لا تتعارض في الواقع ونفس الامر كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « اتفق العلماء كما قاله الآمدى وابن الحاجب على ان قول الصحابى ليس بحجة الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع حيث قال قول الصحابى على صحابى غير حجة وفاقا اه. واستدل على ذلك صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر بان الصحابى الآخر ان كان مجتهدا فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد اه وهو ضعيف لانه جار في غير الصحابى أيضاً فيقال قول الصحابي المجتهد غير حجة على غير الصحابي أيضاً اتفاقاً لان غير الصحابي ان كان مجتهداً

المصنف فيه أربعة أقوال: أحدها أنه حجة مطلقا وهو مذهب مالك[1] وأحد قولي الشافعي كما نقله الآمدي وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب[2] أو سنة فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني أنه ان خالف القياس كان حجة والا فلا[3]

فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفتـه التقليد فلا يكون هناك وجـه للوفاق في الصحابي دون غيره . قال الاسنوى فى الاستدلال باجماع الصحابة رضي الله عنهم على مخالفة بعضهم بعضاً كما صنع الصفوى فى شرحه على المنهاج. أقول يلزم تحرير موضع الخلاف أولا فأقول قال في المواتح ينبغي ان يكون النزاع فى الصحابة الذين افنوا اعمارهم فى الصحبة وتخلقوا باخـلاقه الشريفـة كالخلفاء والازواج المطهرات والعبادلة وانس وحذيفة ومن فى طبقتهم لامسلمة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة الاحكام الشرعية الا تقليداً اه كما ان النزاع فيما لم تعم فيه البلوى أما فيما تعم به البلوى وورد قول الصحابى مخالفاً لعمل المتلين فلا يجوز الاخذ به اتفاقا لانه لا يقبل فيه السنة فلا يقيد ماهو دونها مما يقبل الشبهة بالاولى فيه ولا فيما يختلف فيـه الصحابة فانه لا يجوز الاخذ فيـه قبل التأمل بل يجب التأمل فما يوافقه الرأي يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه اتفاقاً وفيما عدا ذلك وقع الخلاف

(١) قال الاسنوي « أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك الخ » أقول وهو أيضاً مذهب جماعة من أئمة الحنفية منهم الامام ابو بكر الرازي الشهير بالجصاص والامام ابو سعيد البردعي والامام فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسى وأتباعهم وهو قول الشافعى في القديم واحمد في رواية

(٢) قال الاسنوي « وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب الخ » أقول قال في جمع الجوامع وفي تخصيصه العموم قولان قال الجلال الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم اه

(٣) قال الاسنوى « والثانى انه ان خالف القياس فانه حجة والا فلا » اي لانه كما قال الجـلال لايخالفه الا لدليل غـيره بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول اه وفيه نظر لانه لا خصوصية للقياس بهذا بل

والثالث أنه يكون حجة بشرط أن ينتشر [١] ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم [٢]. والرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقا [٣] واختاره الامام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف. وقد سبق في

جميع الادلة كذلك فعلى هذا القول يكون قول الصحابي حجة أيضاً اذا خالف غير القياس من الادلة الاخري ولذلك قيل ان هـذا القول مبنى على ان القياس غير حجة وكل هـذا مبني على ان المراد بالقياس القياس المصطلح عليـه اما ان أريد مقتضى القواعد كما هو أحد اطلاقاته فلا يرد قاله العطار مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوى « والثالث انه يكون حجة بشرط ان ينتشر الخ » أقول فيه انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى فهو الحجـة لا القول والا فلا وهذا وجه ضعف هذا القول

(٢) قال الاسنوى « ونقله المصنف عن القديم » حيث قال وقال في القديم ان انتشر . أقول وفي البدخشي عليه وقال في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا ولا يقلد عالما آخر وهو المختار اه. وفي حاشية شيخ الاسلام ان ظاهر كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القول القديم ذكره في الجديد أيضاً قال وعليه فتضعيف المصنف له من حيث انه قول صحابي لا من حيث انه انتشر وسكت الباقون عليـه فانه حينئذ حجة وعليه يحمل كلام أئمتنا فيما يقع من الاحتجاج به من ذلك اه . وقد علمت سبب ضعفه انه ان اجتمع فيـه شروط الاجماع السكوتي فهو الحجة والا فلا كما علمت مما قدمناه ان محل الخلاف ان لا يكون قول الصحابي بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق

(٣) قال الاسنوى « الرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه انه لا يكون حجة مطلقا الخ » أقول عبارة جمع الجوامع وشرحه وكذا على غيره كالتابعي لان قول المجتهد ليس بحجة في نفسه . قال الشيخ الإمام والد المصنف كالامام الرازي في باب الاخبار من المحصول الا في الحكم التعبدي فقوله فيـه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي

الاجماع قول ان اجماع[1] الخلفاء الاربعة حجة وقول آخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم ان حكاية هـذه الاقوال على الوجـه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك

رضى الله عنه روى عن علي رضى الله عنـه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفاً اه . وهو مقتضى ماقاله في مسلم الثبوت حسب فرض الخلاف فيما يمكن فيـه الرأي ونسب القول بنفي القبول للشافعى في الجديد والشيخ ابى الحسن الـكرخي وجماعة قال شارحـه وعلى هـذا استمر اصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهداً آخر سواء اه . ففرضه الخلاف فيما ذكر وحكاية قول الـكرخي موافقاً لقوله لان على صحة ما قاله والد صاحب جمع الجوامع وقال صاحب التوضيح وعند الكرخي يجب فيما لايدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع اه . وعلى هذا فالاطلاق فى كلام الاسنوي مقيد بهذا

(١) قال الاسنوى « وقد سبق فى الاجماع قول ان الاجماع الخ » أقول فى جمع الجوامع وشرحه وقيل قول الشيخين فقط قال الجلال أي ابى بكر وعمر أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما الحديث اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر » حسنه الترمذي وقول الجلال أي قول كل منهما اشارة الى ان المراد ان قول كل منهما حجة منفردة . وقيل قول الخلفاء الاربعة قال الجلال أى ابى بكر وعمر وعثمان وعلي أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الخ » صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم فى الاجماع بيانه اه . فقول الجلال أي قول كل منهـم اشارة الى ان المراد ان قول كل واحـد منهم حجة منفردة وهذا شيء والقول الذى تقدم فى الاجماع ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة شيء آخر وكذا يقال فيما تقدم مثل ان اجماع الشيخين حجة فان ما هنا غير ماتقدم ولا يلزم من القول بان اجماع الخلفاء الاربعة حجة أو اجماع الشيخين حجة ان قول كل واحد منهم أو منهما حجة فذكر القولين المذكورين فى الاجماع لايغنى عن ذكر هذين القولين هنا

أن الكلام هنا في أمرين: أحدهما أن قول الصحابي[1] هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب : ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا . الامر الثاني اذا قلنا ان قول

---

(١) قال الاسنوى « واعلم ان حكاية الاقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك لان الكلام هنا في أمرين احدهما ان قول الصحابي الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع حكاها على الوجه الذي حكاه المصنف تقريباً مع زيادة نبهنا عليها فيما سبق فقال وكذا على غيره قال الشيخ الامام الا فى التعبدى وقيل حجة فوق القياس فان اختلف صحابيان فكدليلين وقيل دونه وقيل حجة ان انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه قياس تقريب. وبناء على عدم حجية قوله حكى فى تقليده قولين المنع وهو قول المحققين كما قال امام الحرمين لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم اه ملخصاً منه ومن الجلال وقدمنا ان صاحب جمع الجوامع صحح الجواز وانه قال لا خلاف فى الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهبه جاز تقليده وفاقاً والا فلا كذا نقله عنه الزركشي واجاب عنه ان الخلاف موجود يتحقق بوجه آخر ذكره ابن برهان وهو ان جواز تقليده مبني على جواز الانتقال فى المذهب اه زكريا ولا يخفى ضعف هذا الجواب في ان الكلام في تقليده مطلقاً ولو قيل تقليد غيره على ان القول بمنع الانتقال من مذهب الى مذهب مطلقا غير صحيح بل الصحيح انه لا خلاف ايضاً وان من انتقل لغرض صحيح كالتخفيف عن نفسه جاز اتفاقاً لان المقلد لا مذهب له والتزامه لمذهب امام معين التزام مالا يلزم شرعا وان كان الانتقال لغرض فاسد دنياوي لم يجز اتفاقاً وكم من امام كالسعد وغيره انتقل من مذهب الى مذهب. ومن هذا تعلم ان الاقوال الاربعة التي حكاها المصنف انما هي فى كون قول الصحابي حجة او لا واننا اذا قلنا انه ليس بحجة ففى تقليده القولان اللذان ذكرناهما وان قول الشافعي الجديد بعدم جواز تقليد الصحابي معناه ان قوله ليس بحجة مطلقا الا فيما تقدم استثناؤه كما انك تعلم مما نقلناه قريبا عن البدخشي وحاشية شيخ الاسلام ان

الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعي :الجديد أنه لايجوز مطلقا . والثالث هوقول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا هكـذا

دعوى الاسنوى ان القول بانه ان انتشر ليس قولا فى التقليد وانما هو قول الشافعى فى القديم والجديد بانه حجة وعلمت انه اذا اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى فهو حجـة اتفاقاً والا فـلا فما قاله المصنف هو الحق. والذى اوقع الاسنوى في هذا قول الشافعي رضي الله عنه في الجديد لايقلد المجتهد صحابيا كما لايقلد عالما آخر فهماً منـه ان المراد بالتقليد فى عبارة الشافعي تقليد الصحابى مذهبه وليس كذلك بل مراد الشافعى بقوله لا يقلد المجتهد صحابيا الخ بيان وجه أنه رحمـه الله لا يجعل قول الصحابى حجة وارجع رحمـه الله الاحتجاج بقول الصحابي الى التقليد بان التقليد هو قبول قول بلا حجـة وأخـذ المجتهد بقول الصحابي المجتهد وفعله حجة له فى أخذه به بدون أن يرجع الى دليله قبول لقول الصحابى بلا حجة وكلاهما مجتهد فلا يجوز . والحاصل ان هناك فرقاً بين جواز تقليد مذهب الصحابى وبين كون قوله حجة فان الاول انما هو بالنظر للعوام ولا فرق فى ذلك بين الصحابى وغيره من المجتهدين بل المدار على تحقق ثبوت المذهب وصحة نقله فمتى تحقق مذهب المجتهد وصح نقله عنه جاز تقليده صحابيا كان أو غيره وان لم يتحقق ثبوت مذهبه ولم يصح نقله لا يجوز تقليده صحابيا كان أو غيره الا ترى الى ما علل به صاحب جمع الجوامع عدم جواز تقليد الصحابة من ارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون وقول الجلال بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم ونفي صاحب جمع الجوامع الخـلاف الحقيقى فى تقليد الصحابى دون الخلاف في كون قوله حجة فان هـذا الخلاف مبنى على ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به هل هو قبول قوله بلا حجـة فيدخل في التقليد فيمتنع لاتفاقهم على ان المجتهـد اذا خرج من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه كما صرح به الغزالي في المستصفى أو ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به ليس كذلك بل قول بالدليل فلا يدخل في التقليد . قال

صرح به الغزالى فى المستصفى والآمدي فى الاحكام وغيرها وأفردوا لكل حكم مسئلة . وذكر الامام فى المحصول نحو ذلك أيضا فتوهم صاحب الحاصل أن

في مسلم الثبوت وشرحه في دليل نافي الحجيـة لوكان مذهبه حجة يلزم تقليـد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا. والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحـكم يأخذه فلا تقليد اذ أخذ الحـكم من مأخذ الدليل ليس تقليداً. وعبارة المستصفى الاصل الثانى من الاصول الموهومة قول الصحابي وقد ذهب قوم الى ان مذهب الصحابي حجة مطلقا وقال قوم انه حجة ان خالف القياس وقوم الى انه حجة في قول أبي بكر وعمر وقوم الى ان الحجة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والـكل باطل عندنا . ثم قال الشبهة الخامسة اذا قال الصحابي قولا فلا محمل له الا سماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانمـا الحجة الخبر الى آخر ما قال فى هذا المبحث .ثم بعد ذلك مسئلة ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا ان العامي يقلدهم وأما العالم فانه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم وان حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال فى القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلده وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى انه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالما آخر ونقل المزنى عنه ذلك وان العمل على الادلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عنه اذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم العالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره اه المقصود منه .ثم قال بعد ذلك فصل في تفريع الشافعي فى القديم على تقليد الصحابة ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي انه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لانه رأى انه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجـال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه ولم يتقيد الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفا يمكن النظر فيه فما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدرون ذلك حديثاً من غير تصريح به

المسئلة الثانية أيضاً فى كونه حجة لكن المحصول في الصراحـة ليس كالاحكام فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحـكم الواحـد

وقد نص فى موضع آخر ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فاى فرق بين ان ينتشر أو لا ينتشر الى آخر ما ذكره من نصوص الشافعى فيالقديم. وقال في آخرها وهذا كله مرجوع عنه اه . وقد علمت مما قدمناه ان الغزالي مصرح بأن نص الشافعى في القديم ان قول الصحابي اذا انتشر فهو حجة وان شيخ الاسلام زكريا الانصارى قال ان ظاهر كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القديم ذكره فيالجديد أيضاً وان ما ذكره الغزالي فى قول الصحابي على خلاف القياس خالفه فيه الشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامـع لنفس ما روى عن علي رضى الله عنه ومن هـذا تعلم ان الغزالي حـكى الخلاف أولا في ان قول الصحابى حجة يجب العمل به فابطل ذلك وقال ان قوله من الاصول الموهومة ثم انتقل بعد ذلك الى القول بالجواز بدليل قوله فان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم ونقل في هذا أن الشافعى قال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولا وانتشر الىآخرماسبق ثم ذكر نصوص الشافعى فى فصل الذى يلى ذلك ان الشافعى نص ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة فدل هذا كله ان ماذكره الغزالي في باب الاجماع انما هو متعلق بغرض واحد وهو كون قول الصحابة حجة فذكر أولا الخلاف فى انه يجب على المجتهد الاخذ بقول الصحابي فيكون أصلا ودليـلا من الادلة ورأى بطـلان القول بالوجوب ثم انتقل الى ذكر الخلاف في جواز تقليد المجتهدمجتهداً آخر فحـكى الجواز وابطله أيضاً بناء على القول بانه يحرم تقليد المجتهد مجتهدا آخر ثم ذكر بعد ذلك نفس نصوص الشافعى في القديم فيما يتعلق بذلك أيضاً وقال ان ذلك مرجوع عنه. واما مسـائل التقليد فقد ذكرها الغزالي فى باب الاجتهاد وذكر وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه فى مسئلة خاصة وفرق بين ما اذا خرج المجتهد من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فقال انه لا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه وبين ما اذا لم ينظر ففصل بين ما

لامعنى له فأخذ حاصل المسئلتين من الاقوال وجمعه فى هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه (١) تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك بل انما هو تفصيل فى جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه .والعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسئلة واحدة مرتين متواليتين (٢) بترجمتين مستقلتين . واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الأم في

اذا كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامى فاجاز له التقليد وقال ان هذا ليس بمجتهد وان كان متمكناً من الاجتهاد في بعض الامر وعاجزا عن البعض الا بتحصيل علم على سبيل الابتداء وهذا قال فيه الاشبه انه كالعامي أيضاً ثم قال وانما كلامنا الآن فى المجتهد لو بحث عن مسئلة ونظر فى الادلة لاستقل بها ولا يفتقر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد فهل يجب عليه الاجتهاد أو يجوز له ان يقلد غيره فحكى فى الجواز وعدمه خلافاً ونقل عن القاضى انه اختار منع تقليده وقال وهو الاظهر عندنا ثم ذكر باقى مسائل التقليد فى الفن الثاني قبل هذا المطلب في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لم يحك هذه الاقوال الا فى مسئلة واحدة وهى مسئلة كون قول الصحابى حجة أو ليس بحجة وكونه أفرد لكل مسئلة لا ينافى ان ما ذكر بالمسئلتين متعلق موضوع واحد ولذلك ذكر في جمع الجوامع الموضعين في مسئلة واحدة وفرع موضوع تقليد الصحابى في مذهبه على القول بان مذهب الصحابي ليس بحجة فخذ هذا التحرير

(١) قال الاسنوي « فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه الخ » أقول قد علمت من عبارة المستصفي ان كون القول المفصل مفصلا في الاحتجاج هو صريح نص الشافعى في القديم ومما نقله شيخ الاسلام زكريا عن ابن الصباغ ان الشافعى كما ذكر هذا في القديم ذكره فى الجديد وان هذا القول لاوجه لضعفه الا من حيث انه اطلق فى الانتشار ولم يفصل بين ما اذا اجتمع شروط الاجماع السكوتى فيكون حجة اتفاقا وبين ما اذا لم تجتمع فلا يكون حجة عند الشافعية كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « والعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف

مواضع متعددة[١] فهو اذن جديد لا قديم قوله «لنا» أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والاجماع والقياس. أما النص فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) أمر تعالى أولى الابصار بالاعتبار يعنى الاجتهاد وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجة يمنعون[٢] كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة على أن صاحب الحاوى وجماعة حكوا خلافاً فى ان الاخذ بقول النبى صلى الله عليه وسلم[٣] هل يسمى تقليداً أم لا. وأما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على

يترجم مصنف مثله واحدة مرتين متواليتين الخ» أقول ان الغزالي كما علم مما قدمنا ذكر أولا الخلاف فى وجوب العمل بقول الصحابى وعدم وجوبه وذكر بعد ذلك الخلاف في جواز تقليد الصحابي وعدم جوازه وقال اننا اذا حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعى الى آخر ما قدمناه ثم ذكر فى فصل بعد ذلك نصوص الشافعى التى علم منها ان الاقوال التي نسبت للشافعى اذا حرمنا تقليد العالم للعالم هي التي ذكرت فى نصوص الشافعى فى ان قول الصحابى حجة أو ليس بحجة. ومن هذا تعلم ان ذكر ذلك فى مسئلتين لاختلاف الحكم الذى مر فيه الخلاف وان كان الموضوع واحدا وهذا لا مانع منه قطعا

(١) قال الاسنوى «واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه فى الام فى مواضع متعددة الخ» أقول اى اذا انتشر واجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فيكون حجة بلاخلاف

(٢) قال الاسنوى «وفيه لان القائلين بكونه حجة يمنعون الخ» أقول قد علمت مما قدمناه ان القائلين بالحجية يقولون اذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد لان أخذ الحكم من الدليل ليس تقليداً فكان أخذ الحكم بطريق الاجتهاد لا بطريق التقليد

(٣) قال الاسنوى «على ان صاحب الحاوي وجماعة حكوا خلافا فى ان الاخذ بقول النبى صلى الله عليه وسلم الخ» أقول ان الاخذ بنصوص الكتاب والسنة أخذ بالدليل وليس تقليدا بمعنى قبول قول الغير بلا دليل باتفاق وأما كونه

جواز مخالفة بعضهم بعضا فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم . وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف فى غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم [1] جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضا أعنى مخالفة كل واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة . وأما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين فلا يكون أيضا حجة في فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا أيضاً ضعيف لان المطلوب فى الاصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابى ولا يحصل العلم وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول . واحتج غير المصنف بأن الاصل فى الادلة [2]

يسمى تقليداً أو لا يسمى فهذا شيء آخر فمن سماه تقليدا أراد من التقليد الاتباع والاقتداء (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) وأما من لم يسم ذلك تقليدا فهو ينفى التقليد بالمعنى المصطلح عليه عند الاصوليين والفقهاء وهو ما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « وقد يجاب عنه بانه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم الخ » أقول هناك شق ثالث وهو ان مذهب كل واحد منهم حجة على من عدا الصحابة وليس حجة على أحد من الصحابة حتى اذا اختلفوا فاللازم على المجتهد الذي ليس منهم الترجيح أو التخيير فى العمل او التوقف ويعمل بالقياس أو بالاصل على اختلاف القولين كما سيجىء

(٢) قال الاسنوى « واحتج غير المصنف بان الاصل فى الادلة ان لا تخص فيما دون قوم » أقول قال مثبتوا الحجية الا لدليل يدل على ذلك الاختصاص وهنا دليل وهو ان المجتهد من الصحابة مثل المجتهد الآخر منهم وغيرهم لا يماثلهم لامتيازهم بفضل الصحبة واشراق نور النبوة على بصائرهم وقد علمت ان الكلام فيمن طالت صحبته منهم لا فى مسلمة بعد الفتح

أن لا تخص قوماً دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة فى زمانهم[١] فكذلك بعدهم عملا بالاستصحاب. قوله «قيل الخ» أي احتج من قال بأنه حجة مطلقا بقوله عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأى واحد منهم كان فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدى به مهتديا. وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا[٢] انما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفي دخول غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين ان يكون. المراد منه أن العامي منهم اذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح مسلم. وأجاب الآمدي بأن الخبر وان كان عاما فى أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء فى كل مايقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه. وهذه القاعدة التى أشار اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضى العموم المعنوى وهى ترتب الحكم على الوصف فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة. وأما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بأنه[٣] اذا خالف القياس فلا محمل له الا أنه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد

(١) قال الاسنوى «وبان قولهم لم يكن حجة في زمانهم الخ» اقول قد علمت ان الخلاف فى العمل في الاستصحاب اذا لم يطرأ ما يصلح للتغيير وهنا قد طرأ وهو تفاوت درجة الصحابة وعلوها بالنظر الى درجة من بعدهم

(٢) قال الاسنوي «وأجاب المصنف بان الخطاب هنا الخ» أقول هو اعتراض فى محله ولكن قد علمت ان الحنفية يقولون ان الاخذ بقول الصحابى ليس تقليداً بل هو أخذ بما أخذ به الصحابى لا بقول الصحابى

(٣) قال الاسنوى «واما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج بانه الخ» أقول مذهب أكثر الحنفية ان قول الصحابى فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لا لمثله وخالف فى ذلك أبو الحسن الكرخى من الحنفية فنفى العمل به كما نفاه الشافعى فى الجديد وجماعة آخرون كما تقدم واما فيما لا يدرك بالرأى فالعمل به واجب عند اصحابنا الحنفية اتفاقا كتقدير أقل مدة

ترك القياس المأمور به وانقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته. وأجاب المصنف بأنه ربما (١) خالف القياس لشيء ظنه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الامر . وأجاب غيره بأنه يلزم منه أن يكون مذهب

الحيض بقول ابن مسعود وانس لانه لا بد من حجة فعلية لان الفتوى والعمل بغير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون عنه لعدالتهم فالحجة في الحقيقة عقلية أو نقلية والاول منتف بالفرض فتعين الثاني فله حكم الرفع فمذهبه حينئذ دليل الدليل فيكون كالاجماع واوردوا عليه بانه لو كان الامر كما قلتم لوجب على الصحابي العمل به أيضاً اذ المرفوع واجب الاتباع على الصحابي وغيره ولوجب علينا ايضاً العمل بقول التابعي فيما لا يدرك بالرأى لانه لابد من حجة نقلية أيضاً . واجاب الحنفية عن ذلك بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم فان للصحابة ان يرتابوا بعضهم من بعض فيجوز ان لا يعمل بعضهم بقول بعض ولو فيما لايدرك بالرأى اما نحن فلا نتكلم فيهم الا بخير ولا نرتاب منهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار وأما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقراء الحال وقد يجاب أيضاً بأن اتخاذ الصحابي مذهبا فيما لا مجال للرأى فيه يدل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قويا انه سمع فيه شيئاً فهو قطعي عنده ثبوتاً ثم هو مشاهد للقرائن فلا يخطىء في فهم المراد فمذهب الصحابي دليل الدليل وأما التابعي فليس هو سامعاً فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة فجاز عليه الخطأ في فهم المراد وظن ماليس دليلا دليلا ومع ذلك العدالة فيهم غير منصوصة فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه ربما الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما تقدم من أن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى فيه الى آخر ما قدمناه فيكون احتمال انه خالف القياس لما ذكره المصنف احتمالا عقلياً بعيداً لم يقم عليه دليل وكل احتمال هو كذلك لا يعول عليه لان المسئلة ظنية

الصحابي حجة [1] على المجتهدين من الصحابة أيضا بمين ماقالوه ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر أم لا [2] لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع قال :

(١) قال الاسنوى « وأجاب غيره بانه يلزم منه ان يكون مذهب الصحابى حجة الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما قدمناه بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم الخ

(٢) قال الاسنوى « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر ام لا الخ » أقول قد علمت انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى كان حجة قطعاً والا فعلى الخلاف هذا وقال في مسلم الثبوت وشرحه تنبيه لا رواية فى المسئلة المذكورة عن أبى حنيفة وصاحبيه بل اختلف عملهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم يشترطوا اعلام قدر رأس المال المشاهد في السلم لان الاشارة كالتسمية فى المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة واشترطه بقول ابن عمر ونسب الى عمر بن الخطاب ايضاً فلم يقلد صاحباه وقلد هو وضمن صاحباه الاجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالحرق الغالب بقول أمير المؤمنين علي بن أبى طالب كرم الله وجهه رواه ابن أبى شيبة وروى الشافعى عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه أبو حنيفة بناء على انه أمين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التعدي فلم يقلد هو وقلد صاحباه لكن قال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى فتح المنان في تأييد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال أبو حنيفة ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالرأس والعين وما جاء عن اصحابه فلا أتركه فهو نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة وأما عمله فى بعض المسائل على خلاف قول الصحابى فلعله ثبت عنده معارضة قول آخر كما قيل فى مسئلة التضمين ان أمير المؤمنين عليا رجع عنه بل نقل فيه حديثا مرفوعا فافهم اه وفيها أيضاً تذييل . التابعى ولو زاحم بفتواه رأى الصحابة فى عصرهم ليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضلية الصحابة روى عن الامام اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفى رواية لاأقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد. كذا في التقرير

« مسئلة . منعت المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله اليه مصلحة. قلنا

كذا في الحاشية وان صح هذا فيرشدك الى أن اجماع الصحابة يوجب العمل ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم (فاستدلال البعض) على صحة تقليده (برد شريح) وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فبقي قاضياً الى زمان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وبقي بعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله بن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فأعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين (شهادة الامام الحسن) رضى الله عنه (لعلي وهو) أي أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه (يقبل الابن) في الشهادة للاب حين جاء أمير المؤمنين علي ويهودي شريحاً فادعى عليه أن الدرع الذي في يده درعه وأنكر هو فطلب شريح منه البينة فجاء بالامام الحسن وقنبر فقال أقبل شهادة مولاك ولا أقبل شهادة ابنك فامتنع أمير المؤمنين عن أخذ الدرع فأسلم اليهودى وكان معه الى أن استشهد بصفين (ومخالفة مسروق) وهو أيضاً من كبار التابعين (ابن عباس فى ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى شاة) وقال ليس ولده خيراً من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله (لا يفيد) خبر قوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه أن مخالفة التابعى الصحابى قد وقع وأما أنها حجة فمن أين. نعم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا أيضاً غير تام عند من رأى الحجية فان شريحاً وان خالف أمير المؤمنين عليا لكنه وافق أمير المؤمنين عمر ويوافق أيضاً الحديث المرفوع المروي في الهداية الذى خرجه في فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ أبي بكر الرازى عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها « لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استأجره » ومخالفة مسروق كحكم سليمان مخالفاً داود في الحرث والولد كما روى في الصحيحين اه . وقول صاحب فواتح الرحموت فان فاته مالزم منه الخ

الاصل ممنوع. وان سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة . وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن

وقوله وهذا أيضاً غير تام عند من رأى الحجية فان شريحاً وان خالف أمير المؤمنين عليا الخ كلاهما يدل على أن للتابعى مخالفة الصحابى ويعتبر مجتهداً مثله فيقتضى أن اجماع الصحابة دون التابعى الذى اعترفوا له بالاجتهاد والفتوى لا يكون حجة وهذا هو الذى صرح به الغزالى في المستصفى قال فيه وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعى في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والحجة فى اجماع الكل ثم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) وهذا مختلف فيه ويرد عليه اجماع الصحابة على تسويغ الاجتهاد للتابعى وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبدالله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون فى عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابى التابعى الا بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضى الله عنهم . فان قيل روى عن عائشة رضى الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة ابن عبد الرحمن مجاراة الصحابة وقالت « فروج يصقع مع الديكة » قلنا وما ذكرنا مقطوع به ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه لخلافه في مسألة لا تحتمل الاجتهاد فى اعتقادها كما أنكرت على زيد بن ارقم فى مسألة العينة وظنت أن وجوب حسم الذريعة قطعي اه . فما قاله صاحب الفواتح ليس على ما

الحرث «لو سمعت ماقتلت» وسؤال الاقرع فى الحج أكل عام فقال «لو قلت ذلك لوجب» ونحوه. قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعى » .

ينبغى بل هو استنتاج فاسد وقصة زيد بن أرقم مذكورة في فواتح الرحموت على مسلم الثبوت فى شرح مسألة . قال الرازى وغيره قول الصحابى فيما يمكن به الرأى ملحق بالسنة فراجعها لتقف منها على الحقيقة

وقول الاسنوي « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر الخ » أقول حاصل ما تقدم فى الاجماع أن قول البعض فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه فهو كقول البعض وسكوت الباقين وانه اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون وسكتوا عليه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الامام أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة وقال هو والآمدى انه مذهب الشافعى وقال الغزالى ان الشافعي نص عليه فى الجديد وقيل انه اجماع بعد انقراض عصرهم وقيل انه ليس باجماع ولكنه حجة وقيل لا يكون اجماعاً ان كان القائل حاكما والا فهو اجماع وعن الامام أحمد وأكثر الحنفية انه اجماع وحجة . واختار الآمدى أنه اجماع ظنى يحتج به ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وفى الصغير حصر اختياره في مذهبين هما القول بانه اجماع والقول بانه حجة وان هذا كله اذا لم يكن السكوت متكرراً وأما السكوت المتكرر في عدة وقائع فهو دليل الوفاق لانه ينفى الاحتمالات التي تمسك بها من لم يقل انه اجماع وانه اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يلحق بما علموه وسكتوا عن انكاره لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم ان كان بلغهم أولا واختاره الآمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تعم به البلوى فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضى حصول العلم وان لم يكن كذلك فلا قال الامام وهذا التفصيل هو الحق اه ملخصاً . وهذا كله انما هو في الخلاف فى الاحتجاج بقول بعض المجتهدين صحابيا أو غير صحابي اذا انتشر وعلم به الباقون ولم ينكره أحد منهم أو لم

أقول اختلفوا فى انه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بأن يقول له احكم بما شئت فانك لاتحكم الا بالصواب[1] فقالت المعتزلة لايجوز وقال

ينتشر ذلك القول ولكن سكتوا عن انكاره من حيث انه اجماع أو ليس باجماع وعلى هذا الثاني هل هو حجة أو ليس بحجة الى آخر تلك الاقوال وأما ماهنا فهو خلاف خاص بقول الصحابي وأنه ليس حجة على مثله اتفاقاً سواء كان مما يمكن فيه الرأى أم لا واما على غيره ففيه الخلاف والتفصيل السابق هنا وهذا شيء وما تقدم في الاجماع شيء آخر. يرشدك الى هذا اتفاق الجميع هنا على ان قول الصحابى ليس حجة على مثله اتفاقاً مطلقا بخلاف ماهناك فانه على التفصيل الذى تقدم فى باب الاجماع والخلاف هنا والمخالف غير الخلاف والمخالف هناك فتنبه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا فى انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب الخ » أقول اعلم ان الخلاف في موضعين الاول هل يجوز عقلا ان يفوض الله تعالى الحكم لنبي أو عالم فيقال له احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلا وتوقف الشافعي وعليه امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره . وقال اكثر المعتزلة لايجوز التفويض اصلا وعليه الامام ابو بكر الرازى الجصاص .الموضع الثانى على القول بجوازه عقلا اختلفوا هل وقع ذلك والمختار عند الحنفية وعند اصحاب الائمة الثلاثة عدم وقوع التفويض . واستدل القائلون بالجواز العقلى بان التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان على ماكان . وهذا الدليل ممنوع لان دعوى انه ممكن ممنوعة لانه استدلال اما بعين المدعى وهو الجواز العقلى أو بمساويه فى الجهالة والظهور وكيف لا يكون ممتنعاً عقلا والحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن لا يتغير وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض كما قال تعالى(يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) وقد تقدم اقامة الحجة على ذلك . واستدلوا على عدم الوقوع بان التعبد اما ان يكون

موسى بن عمران بجوازه ووقوعه . وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز كما قاله الامام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضاً فانه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان فى الاوسط أنه مذهب الشافعى فانه قال كما حكاه القرافى عنه مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها . واختار الآمدي وابن الحاجب أنه جائز غير واقع . وقال أبو علي الجبائى فى أحد قوليه كما قاله الآمدى انه يجوز للنبى دون غيره . وهذه المسئلة قد جعلها الامام وأتباعه عقب الادلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدى وابن الحاجب فى كتاب الاجتهاد . ووجه مناسبتها الاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبى أو العالم فتكون الاحكام بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية . ووجه مناسبتها الاجتهاد ان الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحى . اذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد [1] على ماسبق فى القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن

بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل للتفويض .واستدل ابو بكر الرازى والمعتزلة بانه لو جاز التفويض لادى الي جواز انتفاء المصلحة المنوط بها الحكم لجهل التعبد بها والا يكن الحكم كذلك بل حكم المفوض اليه بحسب المصلحة كان اجتهاداً لاتفويضاً وهذا الدليل مدفوع بانه لايلزم من عدم علم المفوض اليه بالمصلحة انتفاؤها في نفس الامر فلعل الآمر يعلم انه يختار مافيه المصلحة فيفوض اليه وهذا الاعتراض مردود بان حقيقة التفويض هو تخيير المفوض اليه بين ان يحكم بالشيء أو بضده ولا يمكن ان تكون المصلحة في كل منهما كما هو واضح فهو حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقع اختياره لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يقع من الحكيم لانه خلاف مقتضى الحكمة

(١) قال الاسنوى « فقد احتجت المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد الخ » أقول هذا هو بمعنى ما قدمناه في استدلال ابي بكر الرازى والمعتزلة وقد علمت ان كون احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد متفق عليه لايخالف فيه أحد الا من شذ وان هذا دليل على المنع فملا

المصلحـة لجواز أن يصادف اختياره ماليس بمصلحـة فى نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لا يصير مصلحة بجعله الى المجتهد أى بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع[1] وهو وجوب رعاية المصالح . الثانى سلمنا ماذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحـكم امارة على وجود المصلحة فيه[2] وذلك بأن يلهمه الله تعالى الى اختيار مافيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخـبره بانه لا يحكم الا بالصواب وتوقف الحـكم بالصواب على المصلحة لزم انلا يحكم الا بالمصلحة . قوله « لقوله عليه السلام » أي استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين : أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ماحكاه ابن هشام في السيرة أن النبى صلى الله عليه

---

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بوجهين أحـدهما انه مبنى على أصل ممنوع الخ » أقول لا معنى للمنع بعد كونه متفقاً عليه وعلى فرض الخلاف فالحق ان الحـكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن الى آخر ماقدمناه

(٢) قال الاسنوى « الثاني سلمنا ماذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد لحـكم الخ » أقول قد علمت مما تقدم ان الـكلام فى أن التفويض ممكن عقلا اولا والمعتزلة والامام ابو بكر الرازى يقولون بعدم جوازه عقلا فكون اختيار العبد لحـكم يجوز ان يكون أمارة على وجود المصلحة فيـه انما هو فرع امكان وقوعه وهم يدعون انه غير ممكن وذلك لما قدمناه من ان حقيقة التفويض التخيير بين ان يحكم المفوض اليه بالشيء وضده وان المصلحة لا يمكن ان تكون في كل من الضـدين بل لابد ان تكون في أحـدهما دون الآخر فالتفويض حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقع اختيار المفوض اليه لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى وقوعه من الحكيم لمنافاته للحكمة لانه تخيير بين ما هو مصلحة وبين ماهو مفسدة فهو لايقع حتى يقال فيه ما اجاب به الامام ثانيا كما قاله الاسنوى من ان الله يلهمه الصواب الخ فان كل ذلك فرع وقوع التخيير

وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء أمر عليا فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتلى فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث :

ياراكبا ان الاثيل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
ابلغ بها ميتا بأن تحية	ما ان تزال بها النجائب تخفق
مني اليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابلها وأخري تخنق
هل يسمعني النضر ان ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أمحمد ياخير ضنء كريمة	في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلينفقن	بأعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من اسرت قرابة	وأحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه	لله أرحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنية متعبا	رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال «لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه» هذا آخر كلام ابن هشام. وتخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج . ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشي المقيد قاله الجوهرى. ومعنى قولها من صبح خامسة أي صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها وبين الاثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة. ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام «لو بلغني لمننت عليه» يدل على ان الحكم كان مفوضاً الى رأيه اذ لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أم لم يسمعه . والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر ان الذي أنشدته هي

بنت النضر وكذلك ذكره الامام والآمدى واتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لا بنته وصرحوا أيضاً بانها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام . الدليل الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال «يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج » فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً فقال «لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم» فهذا أيضاً يدل على أن الامر فيه كان مفوضا الى اختياره. قوله «ونحوه»[1] أي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام «لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة» وكقوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وكقوله «الا الاذخر» في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان الله حرم مكة يوم خلق الله السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» فقال العباس الا الاذخر يارسول الله فقال «الا الاذخر » وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أي مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كأن أوحى اليه بأن يقتل الاسارى الا أن يسأله سائل في أحدهم . والاحسن في الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الاسارى[2] والتخيير ليس بممتنع اتفاقا بل هذا التخيير ثابت في حق كل امام . وأما قوله للاقرع « لوقلت نعم لوجب[3] »

---

(١) قال الاسنوى « ونحوه » أي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام الخ وكقوله تعالى(كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فباختيار التحريم قد حرم

(٢) قال الاسنوي « والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه الصلاة والسلام مخيراً الخ » أقول وجه ذلك انه لا يلزم من التخيير التفويض لان التخيير حكم معين وهو الاذن في الفعل والترك بخلاف التفويض فانه تخيير في تعيين الحكم وليس فيه حكم معين

(٣) قال الاسنوي « واما قوله للاقرع بن حابس لو قلت نعم لوجب الخ»

فمدلوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا ان الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها . واما قوله «لولا ان أشق على أمتي» فيحتمل ان الباري، تعالى امره ان يأمرهم عند عدم المشقة[1] فلما وجد المشقة لم يأمرهم .وأما قوله « الا الاذخر » فيحتمل ان يكون بوحي سريع[2] او اطلق

أقول حاصل هذا الجواب ان الجملة شرطية تقديرية مخبرة عن لزوم الحال لآخر لكن لايخفى ان هذا بعيد لان العرف في مثل هذا انما هو للاختيار وان الشرط والجواب موكولان لاختيار القائل فالجواب الصحيح ان الله كان قد خير نبيه في ذلك فاختار الايسر على أمته ولو اختار وجوبه في كل عام لوجب

(١) قال الاسنوى « واما قوله لولا ان أشق على أمتي فيحتمل ان البارى أمره الخ » أقول حاصل هذا الجواب أيضا أن الجملة شرطية تقديرية الى آخر ما سبق فيما قبله وفيه مافيما قبله والجواب عنه هو الجواب عما قبله من التخيير

(٢) قال الاسنوى « واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحي سريع الخ » أي كلمح البصر وأقول سيما على رأى الحنفية والشافعية القائلين ان الهامه صلى الله عليه وسلم وحي . قال صاحب الفواتح هذا هو الحق فى الجواب وقال فى جمع الجوامع الالهام ايقاع شيء فى القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره خلافاً لبعض الصوفية قال الجلال في قوله انه حجة فى حقه اما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره اذا تعلق بهم كالوحي اه . وقول الجلال حجة في حقه أى حق الملهم دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردى ومال اليه التفتازاني فى بعض مصنفاته والحق ماقال صاحب متن العقائد النسفية بعد ان ذكر اسباب العلم والالهام ليس من اسباب المعرفة فالمرجوع اليه في الاحكام هو الشرع وهو الصراط المستقيم . قال شيخ الاسلام ويقرب من الالهام رؤيا المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم في نومه يأمره بشيء أو ينهاه

العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان[1] . وجواب الباقى ظاهر ولما ثبت

عن شيء لايجوز اعتماده مع ان من رآه فقد رآه حقا لعدم ضبط الرائى اه .

(١) قال الاسنوى « أو أطلق العام وأراد به الخصوص الخ » أقول وحينئذ يكون الاستثناء متصلا ولا بد من تقدير ضرورة لان كلام متكلمين لايرتبط أحدهما بالآخر ككلام متكلم واحد فى زمانين لايرتبط أحدهما بالآخر الا بتقدير واذا قدر كان الاستثناء متصلا. غير انه يرد على هذا الجواب ان العام اذا أريد به الخصوص يكون مجازاً فلا بد من قرينة وكون المتكلم على عزم البيان لايفيد شيئاً فى فهم السامع فالاولى في الجواب ان يحمل على عموم الخلا للاذخر وان الاستثناء متصل ويقدر فى الكلام ما يجعله كذلك ويكون قوله عليه الصلاة والسلام « الا الاذخر » نسخا بوحى كلمح البصر فكان هذ الجواب هو الحق كما قلناه وأما كون الاستثناء منقطعاً وثبوت التخصيص بغير الاستثناء أو كونه عاما أريد به الخصوص فكلاهما مجاز يحتاج الى قرينة تصرف الاستثناء عن الحقيقة. وأما تقدير ما يجعل كلا الاثنين أو الواحد في زمانين كلاما واحداً فهو شائع كثيرا . فان قيل ان الاستثناء يأبى النسخ فانه يمنع الحكم من الابتداء والنسخ يقتضي انه كان ثم رفع. قلنا نعم هو كذلك لان الاستثناء اما ان يكون من المقدر في كلام العباس أو من المقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم ثانياً لافيما ذكره عليه الصلاة والسلام وتكلم به اولا فان الكلام الاول يعم مطلقا ولا استثناء فيه ثم نسخ حكم بعض افراده بالكلام الثاني الذى جعلنا الاستثناء منه واما الجواب عن قوله تعالى كل الطعام كان حلا الخ اننا لانسلم ان التحريم كان بالتفويض بل كان بدليل ظنى لاح له باجتهاد فقرره الله عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان مضراً لبدنه فهو حرام عليه ويؤيده ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال « كان يسكن البدو فاشتكى عرق النسا فلم يجد سبباً لمرضه الا لحوم الابل وألبانها فلذلك حرمها » قالوا صدقت

القـدح فى أدلة القاطمين لزم منه صحة التوقف[١] فلاجل ذلك كان هو المختار [٢] . قال :

---

(١) قال الاسنوى « ولما ثبت القدح في أدلة القاطمـين الخ » أقول قد علمت انه لاقدح في دليل المعتزلة والامام ابي بكر الجصاص الرازى وانه الحق كما قلنا

(٢) قال الاسنوى « فلذلك كان هو المختار » أقول قد علمت ان المختـار عند الحنفية وعنـد أصحاب الائمـة الثلاثة الباقـين القطع بعدم وقوع التفويض لا التوقف لما قلناه من ان التعبد اما بالاجتهاد للقادر عليـه واما التقليد للعاجز عنه فلم يبق محل للتفويض.ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحـه للجلال يجوز ان يقال من قبل الله تعالى لنبي أو عالم على لسان نبي : احكم بما تشاء فى الوقائع من غير دليل فهو صواب أو موافق لحكمي بان يلهمه الله اياه اذ لا مانع من جواز هذا القول ويكون أى هذا القول مدركا شرعياً ويسمى بالتفويض لدلالته عليه وتردد الشافعي فيـه قيل في الجواز وقيل فى الوقوع ونسب للجمهور لحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز ثم قالا ثم المختار بعد جوازه كيف كان انه لم يقع اهـ . ومما يناسب هذه المسئلة تعليق الامر باختيار المأمور نحو افعل كذا ان شئت فعله وفيها تردد قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافر والظاهر الجواز والتخيير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى أنه صلى الله عليه وسلم قال« صلوا قبل المغرب» قال في الثالثة «لمن شاء» أى ركعتين كما في رواية ابي داود كذا يؤخـذ من جمع الجوامع وشرحه أيضاً . وأقول قد علمت فى اول الـكتاب ان الحق ان الاباحة طلب على وجه التخيير لما قدمنا من ان كل الاحكام انشاء مطلوبة بصيغة الطلب وتنقسم باعتبار كون الطلب جازما أو راجحاً أو طلب الكف جازما أو راجحاً أو طلب الفعل على وجـه التخيير وعلى هذا لا وجـه للتردد بل المتعين القول بالجواز والوقوع في هذا

الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح ـ وفيه أبواب

الباب الاول

في تعادل الامارتين في نفس الامر * منعه الكرخي وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضي وابي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي باحداهما مرة لم يحكم بالاخرى أخرى لقوله عليه السلام لابي بكر لاتقض في شيء واحد بحكمين مختلفين » أقول لما فرغ المصنف من تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح . ثم انه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب : الاول منها في التعادل والثلاثة الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام الكلية كما سيأتي وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجرى فيهما الترجيح[1] اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدى الآيتين على الاخرى عند تعارضهما الا بأن تكون احداها مخصصة للاخرى او ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح. واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتلخص ان الترجيح انما يكون لاحد الخبرين على الآخر او لاحد القياسين على الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الابواب الثلاثة .اذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه[2] وكذلك بين القطعي والظني

---

(١) قال الاسنوى « وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجرى فيهما الترجيح الخ » أقول هذا على طريقة الشافعية وسيأتي الكلام في ذلك

(٢) قال الأسنوى « اذا علمت ذلك نقول التعادل بين الدليلين القطعيين

لكون القطعي مقدما واما التعادل بين الامارتين اى الدليلين الظنيين فاتفقوا

ممتنع لما ستعرفه الخ » أقول هذه طريقة الشافعية وقال فيها صاحب فواتح الرحموت قد حرر فى كتب الشافعيـة هكذا التعارض مع عدم المزية ممتنع فى القطعيين وكذا فى المختلفين واما الامارتان فلا يتعارضان أيضاً عند الكرخي وأحمد خلافاً للجمهور ثم حكمه التخيير عند القاضي أبى بكر والجبائي وابنه أبي هاشم والتساقط عند بعض الفقهاء فهذا يدل على أن التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض والعبث الذى تنزه الشارع عنه فقد بان لك أن لا تعارض الا عند الجهل اه . ومن ذلك تعلم أنه لافرق في التعارض بين القطعيين والظنيين والمختلفين ففي نفس الامر والواقع مستحيل في الجميع وفى ظاهر الامر وبحسب ظن المجتهد جائز في الجميـع واليك البيان : قال في مسلم الثبوت وشرحه ومثله في غيرهما من كتب الحنفية التعارض هو تدافع الحجتين ولا يتحقق الا بوحدات الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من الوحدات الثمانيـة المعروفة ولا يكون في الحجج الشرعية في الواقع ونفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد من انتاجها في نفس الامر اذ كانت صحيحة المقدمات فى نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة فى نفس الامر سواء كان قطعا كما اذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور التعارض ظاهراً فِي بادىء الرأى للجهل بالتاريخ أو الخطأ فى فهم المراد أو في مقدمات القياس وهذا يمكن فى القطعي والظنى على السواء فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم الا أن يجوزوا مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين فحينئذ يجوز أن يكونا متمانعين في المدلول لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى أن هذا أيضاً مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة أيضاً فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر اه ملخصا . ولذلك قال في جمع الجوامع يمتنع تعادل القاطعين وكذا

على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه فى نفس الامر فمنعه

الامارتين في نفس الامر على الصحيح فان توهم التعادل فالتخيير أو التساقط أو الوقف أو التخيير فى الواجبات اه . فتبين بهذا أن الصحيح من مذهب الشافعية موافق لما عليه الحنفية وان القول بالفرق بين القطعى فلا يجوز وبين الظني فيجوز خلاف الصحيح ولذلك اعترض الجلال على أصحاب هذا القول الضعيف فقال ولباحث أن يقول لا بعد أن يجرى فيهما الخلاف الآتى فى الامارتين لمجيء توجيهه الآتى فيهما اه .قال شيخنا فى تقريره عليه يعنى أن المخالف جوز التعارض في القطعيين كالظنيين معللا بأنه لا محذور فيه وهذا التعليل يجري فى القطعيين فيقال لو وجد قاطعان لا يوجد محال في نفس المدلول لانا نوقفهما عن الدلالة ونحكم بالتساقط أو التخيير. والحاصل أنه لا فرق بين تجويز التعارض فى نفس الامر في الظنيين والقطع بمنعه في القطعيين لاستلزام كل حجة الوقوع هذا ماقاله ابن قاسم أولا وهو صحيح وحاصله أنه لا وجه للتفرقة مع بقاء الاشكال على القول الضعيف وهو أنه يستلزم أن الشيء الواحد يكون مطلوبا منهيا عنه في نفس الامر فى وقت واحد وهو تكليف بالمحال.وحاصل ما قاله آخراً أنه لا اشكال على الضعيف أيضا لجواز التكليف بالمحال ويكون فائدته الاختبار أو يحملان على التخيير. أما العقليات فيمتنع فيهما لوجوب التلازم بين الادلة ومدلولاتها اه . وقول شيخنا وهو تكليف بالمحال أى والاتفاق على عدم وقوعه والكلام هنا فى وقوع التعارض عند المجتهد وحكمه عند وقوعه ولا يخفى انه لا فرق بين العقليين والنقليين ولو ظنيين في وجوب التلازم بين الادلة وبين مدلولاتها لما قدمناه من ان الحجج الشرعية لابد من انتاجها فى نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات فى نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة الى آخر ماقدمناه . ولذلك قال شيخنا آخراً ان التعارض باعتبار نفس الامر لايكون الا باعتبار وقوع المدلول فى القطعيين وارادته فى الظنيين اذ يصدق حينئذ انهما تعارضا فيه والا كان التعارض في ظن المجتهد دون نفس الامر فهما على حد سواء وبه يتم ماقاله ابن قاسم اه. فتلخص من هذا كله ان

الـكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله ابن الحاجب[١] لانهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان يكون نصبهما عبثاً وهو على الله تعالى محال وان عمل بأحدهما نظران عيناها له كان تحكما وقولا فى الدين بالتشهى وان خيرناه كان ترجيحاً لامارة الاباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ايضاً. وذهب الجمهور الى جواز التعادل كما حكاه عنهم الامام وكذلك الآمدى وابن الحاجب واختاراه لانه لايمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شىء والآخر عن عدمه[٢] واجابوا عن دليل المانعين بأنا لا نسلم

ماجرى عليه الاسنوى واكثر كتب الشافعية من التفرقة بين القطعى والظنى باطل وان الحق ان لا تعارض فى الواقع ونفس الامر لافرق فى ذلك بين القطعى والظنى وانهما يتعارضان فى ظن المجتهد بناء على ما قدمناه من جهل التاريخ ونحوه وهذا لافرق فيه بين القطعى والظني أيضاً فمن فرق بينهما لم يفرق بين الحق والباطل والفرق بينهما واضح بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه والله الموفق

(١) قال الاسنوي « واما التعادل بين الامارتين فاتفقوا على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا فى جوازه فى نفس الامر فمنعه الكرخى الخ » أقول قد علمت ان المنع ليس مذهب الكرخي وحده بل هو مذهب جميع من عداه أيضاً من الحنفية والصحيح من مذهب الشافعية خلافا لما عليه اكثرهم من الفرق بين القطعى والظنى

(٢) قال الاسنوى « لانه لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه » أقول ليس الكلام فى ذلك بل الكلام فى انهما يتعارضان فى الواقع ونفس الامر وهذا يقتضى وقوع مدلول الخبرين فى نفس الامر فيجتمع المتناقضان فى نفس الامر والا كان أحد الخبرين صادقا فى الواقع ونفس الامر والاخر كاذبا فى الواقع ونفس الامر وهذا خلاف المفروض فى كلام الشارع فلا يتأتى التعارض بين كلاميه في الواقع ونفس الامر

الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقى قسم رابع وهو العمل بمجموعهما[1] وذلك بأن يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد او يتخير . سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما[2] . والقول بلزوم العبث مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح[3] العقليين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل

---

(١) قال الاسنوى « وأجابوا عن دليل المانعين بانا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه بقى قسم رابع الخ » أقول حاصل هذا اننا نوقف الدليلين عن الدلالة او نحكم بالتساقط أو التخيير وقد علمت ان هذا التعليل جار في القطعيين مع ان الجمهور لم يقولوا بجواز التعارض بينهما فى نفس الامر كما قدمنا ومع ذلك فهو لا يجدى نفعاً لما قدمناه من ان التعارض باعتبار نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وارادته فى الظنيين الى آخر ماقدمناه فكيف يأتى هذا القسم الرابع فاننا اذا جعلناه كالدليل الواحد اى المجمل الذى لم يفهم منه المراد فذلك باعتبار ظن المجتهد لا باعتبار نفس الامر واما التعارض في نفس الامر فهو فرع ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فلا يمكن جعلهما كالدليل الواحد فتوقف المجتهد أو تخييره ناشيء عن جهله بالتاريخ لا عن التعارض في نفس الامر

(٢) قال الاسنوى « سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما » أقول معنى هذا اننا لو سلمنا الانحصار فلا نسلم امتناع تساقطهما وترك العمل بهما وحينئذ يقال ترك العمل راجع الى ظن المجتهد وكلامنا في التعارض في الواقع ونفس الامر وهذا لا يكون الا عند ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فالتناقض واقع البتة فالمحذور موجود ولا يدفعه ترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما

(٣) قال الاسنوى « والقول بالعبث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح » أقول العبث ممتنع مطلقا لما يترتب عليه من السفه المحال على الحكيم على انك قد علمت أنه يلزم على هذا أيضاً تناقض كلام الشارع في الواقع ونفس الامر وترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما لا يدفع لزوم هذا التناقض في

طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان على حكم واحـد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير[1] والدليل على الوقوع أن من دخل الـكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجـدران وكذلك من ملك مائتين من الابل فله أن يخرج أربع حقاق أو خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كاباحة وحرمة فهو جائز عقلا وممتنع شرعا. هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال يدل عليـه فافهمه . قوله « وحينئذ » أى واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضي أبو بكر وأبو على الجبائي وابنه أبو هاشم الى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الـكلام على تعارض النصين كما سيأتي. وقال بعض الفقهاء يتساقطان

الواقع ونفس الامر وهل تركهما المجتهد ورجع الى غيرهما الا لكونه جاهلا بالواقع ونفس الامر لا للتعارض في الواقع ونفس الامر . وانـكار هـذا مكابرة بينة

(١) قال الاسنوي « واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان الخ » أقول قد علمت ان التعارض بين الحجتين لايكون الا عند تحقق الوحدات من الزمان والحـكم والمحل وغير ذلك ولا شك ان الامارتين اذا كانتا على حكم واحـد في فعلين متنافيين فلا تعارض أصلا لاختلاف المحل فان هذا حكم في محل وهـذا حكم في محل آخر فالذى دخل الكعبة كان كل جزء منها قبلة له والمصلى له ان يستقبل أى جزء كان منها وكذلك من ملك مائتين من الابل قد خيره الشارع بين ان يخرج أى سن من تلك الاسنان باعتبار ان المائتين قد اشتملت على مايجيز ذلك من العدد واما ان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كاباحة وحرمة فهـذا هو الذى يكون فيه التعارض فهو جائز عقلا على القول بجواز التكليف بالمحال وممتنع شرعاً أى لعدم وقوع التـكليف بالمحال وما اختاره الامام في الامارتـين يقتضى انهما لاتتعارضان في الواقع ونفس الامر كالقطعيين على السواء وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعية وهو مذهب الحنفية أيضاً وهو الحق

ويرجع المجتهد الى البراءة الاصلية ثم اذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فان كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الاخرى[1] لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضى الله عنه « لا تقض فى شيء واحد بحكمين مختلفين » . قال :

« مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان فى موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين أو مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه والا حكي القولان. واقوال الشافعى كذلك وهو دليل على علو شأنه فى العلم والدين » . أقول هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة الى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهدين فلذلك ذكرها في بابه. وحاصله أنه اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان: أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد[2] بأن يقول

(١) قال الاسنوي « فلو حكم باحدى الامارتين لم يجزله ان يحكم بالامارة الاخرى الخ » أقول يعني اذا فصل في حادثة على مقتضى أمارة فلا يجوز له ان يحكم فيها نفسها بالامارة الاخرى بعد ان حكم فيها بين الخصمين بالامارة الاولى اما اذا تجددت خصومة أخرى في حادثة مثل التي فصل فيها بامارة فلا يمنعه قضاؤه بالاولى ان يقضى فى الخصومة الاخرى بما يلوح له من الحق وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقض فى شيء واحد الخ »

(٢) قال الاسنوي « أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد الخ » أقول حاصل هذا انه اذا نقل عن مجتهد واحد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله المستمر والمتقدم قول مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معاً فقوله المستمر منهما ما ذكر فيه مايشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه والا فهو

مثلا هذه المسئلة فيهـا قولان فيستحيل أن يكون المراد أنهما له فى ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئـذ فينظر فيه فان ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما مثل ان يقول هذا اشبه أو يفرّع عليه فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه في المسئلة لفقدان الرجحان عنده[1] وحينئذ فقوله ان فيهـا قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز أى فى المسئلة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لئلا يتوهم من أراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما أنه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف .واما جعل بعض الشارحين التوقف احتمالا آخر قسيما للاحتمالين الاخيرين فليس موافقاً لما قاله الامام وغيره[2] ولا

متردد بينهما . ومن هذا تعلم انه ليس المراد بالتعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما منه وان المراد بعدم التعاقب هو ان يقولهما معاً لا ان يكونا معاً بحسب النقل فقول الاسنوى احدهما ان يكون ذلك فى موضع واحد معناه ان يصدر القولان منه فى موضع واحد وفي وقت واحد وليس معنى كونهما في وقت واحد ان يتلفظ بالقولين في وقت واحد لان اللفظين يستحيل صدورهما معاً وكما يستحيل ان يتلفظ بهما في وقت واحـد يستحيل ان يتخذهما مذهباً فيؤدى اجتهاده الى كل منهما في وقت واحـد ولذلك قال الاسنوى بان يقول هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل ان يكون المراد انهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه الخ

(١) قال الاسنوى « وان لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه الخ » أى فهو متردد بين القولين لم يجزم بواحد منهما بقي مالو جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسى قال العطار نقلا عن شيخ الاسلام زكريا وحكمـه ان لا يحكم على المجتهـد بالرجوع عن أحدهما وان كنا نعلم برجوعه عنه في غير الاولى

(٢) قال الاسنوى « وأما جعل بعض الشارحـين التوقف احتمالا آخر قسيما الخ » أقول يؤيد ما قاله الاسنوى ان صاحب جمع الجوامع قال وان نقل

مطابقا لعبارة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لان معنى توقفه بين الشيئين هو ان يكون كل منهما محتملا عنده و بتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونها احتمالين. نعم ان اراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو امكان صدورهما عنه اى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب. ونقل في المحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضي التخيير ثم ضعفه[1]. الحال الثاني ان يكون نقل

عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله والا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه والا فهو متردد اه أى بينهما بقطع النظر عن كونهما احتمالين عنده أو مذهبين لمجتهدين فهذا يدل ان احتمال كونهما احتمالين أو مذهبين لمجتهدين انما يكون حال التوقف والتردد وهو واضح

(١) قال الاسنوي « ثم ضعفه » أقول حاصل القول ان المجتهد اذا قال هذه المسئلة فيها قولان يحمل على انه له فيها قولان بناء على القول بالتخيير عنه عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على القول بالوقف والتردد عند التعادل. ووجه ضعفه اننا اذا قلنا ان الحق واحد يلزم التخيير بين ما هو حكم الله وبين ماليس بحكمه وان قلنا ان كل مجتهد مصيب وان كل ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فهو حق عنده فلا يستقيم كذلك لانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه رأي مجتهد وظنه فاذا تعارض دليلان عن مجتهد واحد فمتى تعلق ظنه بطرف فلا يكون الآخر صوابا وان لم يتعلق ظنه بشيء فليس في التخيير الا تخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس بحكمه فتعين الحمل على ماسبق وهو التوقف بمعنى التردد لاننا متى قلنا ان قوله فيها قولان يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على وجه ماسبق وان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين فلا معنى لذلك الا ان هذا المجتهد متردد فتعين ضعف هذا القول وصحة ما قدمه الاسنوى الموافق لكلام الامام وغيره واختاره امام الحرمين والغزالى. وقال الحنفية لا يصح لمجتهد في مسئلة أو مسئلتين ولا فرق بينهما لوحدة الجامع قولان للتناقض لانه لايكون قولا له الا اذا تعلق ظنه به فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين وهذا محال لانه متى كان أحد النقيضين راجحاً كان الآخر مرجوحا

القولين عن المجتهد في مجلسين[1] بان ينص مثلا في كتاب على اباحة شيء وينص في الآخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكى عنه القولان من غير ان نحكم على أحدهما بالرجوع . قوله « وأقوال الشافعي كذلك » هو اشارة الى الحالين المتقدمين أى وقع منه التنصيص عليهما فى موضع واحد وفى موضعين . قال في المحصول لكن وقوع ذلك منه فى موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر فى سبع عشرة مسئلة على مانقله الشيخ

الا بالرجوع عن أحدهما وحينئذ فلا تناقض وأما اختلاف الرواية عن مجتهد واحد فليس من هذا القبيل بل هو من جهة الناقل وخطأه اما لغلط في السماع أو لعدم العلم بالرجوع عنه وعلم الآخر فيروي كل بحسب علمه أو يكون هناك جوابان أحدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة وكل واحد نقل واحداً]وما قاله الحنفية يشمل ما اذا كان القولان متعاقبين أو غير متعاقبين وما اذا جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي فلا يصح له قولان متنافيان الا بالرجوع عن احدهما مطلقا وهذا هو مراد الشافعية أيضاً كما يعلم مما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين الخ » أقول فرض الكلام فى النقل عن المجتهد للاشارة الى انه لا يصح ان يكون كل من القولين مذهبا له مع تنافيهما فيشمل ما اذا كانا متعاقبين علم تعاقبهما أو جهل أو علم وجهل المتأخر أو نسي فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه والآخر مرجوع عنه وان لم يعلم المتأخر سواء كان ذلك لجهل التعاقب أو لجهل المتأخر ونسيانه مع العلم بالتعاقب فيحكى عنه القولان مع اعتقاد انه لابد ان يكون قد رجع عن أحدهما غير معين فقول الاسنوي والا حكى عنه القولان يدخل فيه الصور الثلاثة المذكورة وقوله من غير ان يحكم على أحدهما بالرجوع أي على وجه التعيين فلا ينافى اننا نحكم بانه رجع عن واحد منهما لا بعينه لما علمت من استحالة ان يكون كل من القولين مع تنافيهما مذهبا له

أبو اسحق الشيرازي[1] عن الشيخ أبي حامد . قوله « وهو دليل » أي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه في العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شأنه في العلم ان كل من كان أغوص نظرا واتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر وأما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به[2] وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر ايضاً وعده المسلمون من مناقبه . وأما النوع الثاني وهو تنصيصه على القولين في موضعين فوجه دلالته على علو شأنه

---

(١) قال الاسنوي على ما نقله الشيخ ابو اسحاق الشيرازي الخ » اقول الذي في الجلال على جمع الجوامع ستة عشر أو سبعة عشر على ما تردد فيه القاضي ابو حامد المروزي اه ومنه تعلم ان القاضي أبا حامد لم يجزم بأحد العددين اللهم الا ان يكون مراده أبا حامد الاسفرايني لكن لو كان لنقله الجلال. وقد اختلف علماء الشافعية في الترجيح في هذه المواضع فقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني مخالف أبي حنيفة فيها ارجح من موافقه فان الشافعي انما خالفه لدليل قال الشيخ عميرة والظاهر ان غير أبي حنيفة من المجتهدين كابي حنيفة اه . وذلك لان العلة واحدة وهي ان الشافعي انما خالفه لدليل وانما خص أبا حنيفة لان اكثر ما يذكر في الخلافيات دائر في الخلاف بين الحنفية والشافعية. وقال القفال موافق ابي حنيفة أرجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله. واعترض بان القوة انما تنشأ عن الدليل فلذلك قال صاحب جمع الجوامع والاصح الترجيح بالنظر اه . فما اقتضى ترجيحه منهما فهو الراجح لا فرق بين الموافق لابي حنيفة أو غيره والمخالف له فان لم يظهر من النظر ترجيح احدهما فالوقف عن الحكم برجحان واحد منهما

(٢) قال الاسنوي « ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به » أي وان كان قد يعاب في ذلك عادة بقصور نظره كما عابه بعضهم لكن الامام الشافعي لم يبال بذلك لقوة دينه وكمال يقينه وانه ما من امام مجتهد قبله الا توقف في مسائل وقال فيها لا أدري ولا يعلم بكل شيء الا خالق كل شيء

فى العلم انه يعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له فى الدين شيء اظهره وانه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه ﴿ فرع ﴾ قال فى المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين [١] وعرفنا قوله فى نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه [٢] ذاهب لم نحكم بأن قوله فى المسئلة كقوله فى نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق ألبتة فالظاهر ان يكون قوله فى احدى المسئلتين [٣] قولا له فى الاخرى وهذه المسئلة هى المعروفة بأن لازم المذهب [٤] هل هو مذهب ام لا . قال :

---

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعى في القولين المطلقين الخ » أقول حاصل ما فى هذه المسئلة انه ان لم يعرف للمجتهد قول في مسئلة لكن يعرف له قول فى نظيرها فقوله فى نظيرها الذي صرح الاصحاب فيها هو قوله فيها على الاصح وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسئلتين لو روجع في ذلك قال شيخ الاسلام زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهذا القول مبني على ما هو الاصح من ان لازم المذهب ليس بمذهب ولهذا لم ينسب اليه مطلقا بل مقيدا بانه مخرج اه موضحا . ولذلك قال فى جمع الجوامع والاصح على الاول لا ينسب القول فيها اليه مطلقا بل ينسب اليه مقيدا بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص . وقيل لا حاجة الى تقييده لانه جعل قوله اه . مع زيادة من الجلال عليه

(٢) قال الاسنوى « فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه الخ » أقول هذه لا خلاف فيها قطعا

(٣) قال الاسنوى « فالظاهر ان يكون قوله فى احدى المسئلتين الخ » أقول ولكن الاصح انه لا ينسب اليه الا مقيدا بانه قول مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص ومقابل الظاهر هو ما تقدم من انه ليس قولا له . فتلخص ان الاقوال ثلاثة : الاول انه ينسب اليه مطلقا بلا تقييد بانه مخرج . الثاني ينسب اليه مقيدا بانه مخرج . الثالث لا ينسب اليه مطلقا وأصحها أوسطها كما علم مما قدمناه

(٤) قال الاسنوى « وهذه المسئلة هى المعروفة بان لازم المذهب الخ » يريد ان

« الباب الثاني

في الاحكام الكلية للتراجيح

الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله «انما الماء من الماء» . مسئلة لا ترجيح في القطعيات اذ لاتعارض بينها والا ارتفع النقيضان او اجتمعا . اقول عقد المصنف هذا الباب للاحكام الكلية للتراجيح وهي الامور العامة لانواعها بحيث لا تخص فرداً من

الخلاف فيهذه المسئلة مبني على الخلاف في تلك المسئلة فمن قال ان لازم المذهب ليس بمذهب قال لا يكون قول الشافعي في احدى المسئلتين قولا في الاخرى لانه وان لزم من عدم الفرق فيهما ذلك لكن لا يلزم انه يقوله به وكم من قول لزم منه ان يكون قائله كافرا ولكن لا نقول بكفره ومن قال ان لازم المذهب مذهب قال يكون قوله في احدى المسئلتين قوله في الاخرى مطلقا . الثالث انه ينسب اليه مقيدا بانه قول مخرج لا منصوص عليه حتى لا يلتبس بالمنصوص فهو قول متوسط لانه لم ينفه عنه مطلقا كما قال الاول ولم ينسبه اليه مطلقا كما قال الثاني والمسئلتان متعلقتان بالعمل يكفي فيهما غلبة الظن وحيث لم يظهر فارق بين المسئلتين فالغالب على الظن ان قوله في احدهما قول في الاخري وان احتمل غير ذلك فهو احتمال بلا دليل وهذا القدر كاف في المسائل الظنية فلذلك كان هذا القول هو الاصح. بقي ما اذا وجد نص آخر للنظير بان ينص فيمايشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أي من النصين المتخالفين في مسئلتين متشابهتين فمن ذلك ينشأ اختلاف اصحاب المذهب في نقل المذهب في المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما في الاخرى فيحكي في كل منهما قولين احدهما منصوص والآخر مخرج وعلى هذا فتارة يترجح في كل منهما نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح في احداهما نصها وفي الاخرى القول المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها ولا يمكن ترجيح القول المخرج في كل منهما لانه يستلزم الغاء كل من النصين كذا يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه وبعض حواشيه

افراد الادلة وجمله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى اربع مسائل. اذا علمت ذلك فنقول الترجيح فى اللغة هو التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفى الاصطلاح ماذكره المصنف[١] وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لايجرى بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى كما ستعرفه. وقوله « ليعمل بها » احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احداهما افصح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه . وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها . وذكر الآمدى نحوه ايضاً وفيه نظر فان هذا حد للرجحان أو الترجح [٢] لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران . ثم

---

(١) قال الاسنوى «الترجيح فى اللغة التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف » أقول قال الغزالي في المنخول حقيقة الترجيح تقديم امارة على امارة في مظان الظنون ونهايته ابداء مزيد وضوح فى مأخذ الدليل وهو في اللسان مشتق من رجحان الميزان اه . فقول المصنف تقوية احدى الامارتين على الاخرى الخ معناه بيان ان احدى الامارتين أقوى فتكون راجحة ويجب العمل بها

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او الترجح الخ » أقول قد علمت ان معنى تقوية احدى الامارتين على الاخرى هو بيان ان احدى الامارتين أقوى ولا شك أن الترجيح لازم للرجحان وبالعكس لان المجتهد لا يمكنه ان يبين ان احدى الامارتين أقوى الا اذا اقترنت بما تقوي به على معارضتها فمآل التعريفين واحد وكلاهما تعريف باللازم غاية الامر أن المصنف نظر فى تعريفه الى فعل المجتهد وهو الترجيح فعرفه بالتقوية وابن الحاجب والآمدي الى ترجح الامارة فى نفسها فعرفا الترجيح باقتران الامارة الخ فلا وجه للنظر . وقال الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتقابلين على الآخر وهذا أحسن لانه يدل على ان الترجيح ليس الا مجرد اظهار الزيادة والقوة لا تقوية ولا اقتران بل هو اظهار ذلك فقط

استدل المصنف باعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة [١] رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا « خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين وهو قولها » اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا » على خبر أبي هريرة رضى الله عنه وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الماء من الماء » وذلك لان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عائشة أعلم بفعله فى هذه الامور من الرجال الاجانب. وذهب قوم كما قاله في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض [٢] يلزم التخيير أو الوقف. قوله « مسئلة لاترجيح في القطعيات » يعني ان الترجيح يختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لانه لا جائز ان يعمل بأحدهما دون الآخر لانه تحكم فتعين اما اثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقائل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لمرجح وهو المدعى. ولم يستدل الامام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأتى

---

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة الخ » أقول اختلف العلماء في العمل بالراجح فقال فريق يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنيا. وقال القاضى أبو بكر الباقلاني لا يجوز العمل بما رجح ظنا اذ لا ترجيح بظن عنده فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح. وقال أبو عبد الله البصري ان رجح احدهما بالظن فالتخيير بينهما فى العمل وانما يجب العمل عنده وعند القاضى بما رجح قطعا كذا فى جمع الجوامع وشرحه للجلال مع زيادة

(٢) قال الاسنوى « وذهب قوم كما قال فى المحصول الى انكار الترجيح فى الادلة قياساً على البينات وقالوا عند التعارض الخ » أقول المراد عند التعارض بظنى والقول بالتخيير قول أبى عبد الله البصرى والقول بالوقف قول القاضى إبى بكر الباقلاني وقد قدمناهما بما لهما وما عليهما

في القطعيات لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضا سبق منعها ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليه لكان اظهر . واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر [١] لما ستعرفه في

(١) قال الاسنوي « واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر الخ » أقول وجه النظر الذى وعد بمعرفته هو قوله الآتى وصرح أيضاً بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات الى ان قال فدل على أن اطلاق المنع مردود اه . وقد علمت مما قدمناه ان القول بعدم التعارض في القطعيات والفرق بينها وبين الظنيات كما في المختصر وفي سائر كتب الشافعية تحكم لان التعارض وهو تدافع الحجتين وهو لا يتحقق الا بوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من باقى الوحدات المعلومة فتحقق التناقض لا يكون في الحجج الشرعية فى نفس الامر مطلقا قطعية كانت أو ظنية والا لزم التناقض لان الحجج الشرعية لابد فى انتاجها فى نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات فى نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانت قطعا كما اذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل انما يتصور التعارض ظاهراً فى باديء الرأي لجهل التاريخ أو الخطأ في فهم المراد لا في مقدمات القياس وهذا يمكن فى القطعى والظنى على السواء وقدمنا ان الجلال المحلى بحث في الفرق بين الامارتين والقطعيين فقال وللباحث ان يقول لا بُعد الى آخر ما سبق وان شيخنا فى تقريره عليه بحث فى ذلك فقال ولك ان تقول ان التعارض بحسب نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول فى القطعيين وارادته فى الظنيين الى آخر ما سبق أيضاً. ثم قال بعد ذلك اذا علمت ذلك علمت ان قول المصنف فيما سيأتى ولا تعارض فى القطعيات مع قول الشارح اذ لو تعارضت لزم المتنافيان انما خص به القطعيات لان المراد بالقطعيات فى الواقع وعند المجتهد وهى ما انتفى عنها الاحتمالات السابقة ولا مفر حينئذ من اجتماع المتنافيين لتلازم ما فى الواقع وظن المجتهد حينئذ بخلاف الظنيات فانه يمكن تعارضها فى ظن المجتهد لتطرق الاحتمالات لها وان لم يكن فى الواقع تأمل فانه تحقيق غامض

تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو ممتنع

اهـ . ومراده رحمه الله بالاحتمالات ما نقله قبل ذلك عن عبد الحكيم على المواقف فقال اعلم أن افادة الدليل النقلى القطع لابد فيها من قرائن مشاهدة بالنسبة لمن هو مشاهد ومتواترة بالنسبة الى لغيره تدل على أن المعنى مراد بالنسبة الى نفس اللفظ بان تدل على نفى الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وغير ذلك مما بسببه يخرج اللفظ عن ذلك المعنى واذا وجدت هذه القرائن تعين كونه مرادا للمتكلم لدلالتها على انتفاء الاحتمالات مع كونه شرعياً أى مستفاداً من خطاب الشارع اذ لولم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالا لا ارشادا . فالحاصل انه لابد من قرينة دالة على انتفاء الموانع عن اللفظ وأخرى دالة على ان المعنى مراد المتكلم وهذا في دليل شرعى وارد فى حكم شرعى بخلاف ما اذا ورد فى حكم عقلى بان يكون للعقل طريق فى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقرائن المتواترة أو المشاهدة الدالة على نفى تلك الاحتمالات وان دلت على انتفاء الاحتمالات بالنظر الى نفس الالفاظ بان دلت على انه ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور لا تفيد الجزم بكون معناه مراد المتكلم لاحتمال ان يعتمد المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن اهـ . وعلى هذا لا يكون هناك خلاف بين الحنفية والشافعية الا بان الشافعية فرضوا الكلام فيما يكون قطعيا في نفس الامر وفى ظن المجتهد فنفوا التعارض في القطعيات التى تكون كذلك والحنفية فرضوا الكلام في القطعيات مطلقا فمنعوا تعارضها في نفس الامر وجوزوا تعارضها عند المجتهد بحسب ظنه لما تقدم لكن يبقى الكلام في الامارتين فانهما كذلك لا يتعارضان في نفس الامر لما قدمناه ويتعارضان بحسب ظن المجتهد ومقتضى كلام شيخنا أن الشافعية يوافقون الحنفية فيه وعلى كل حال فما قاله الحنفية هو الحق الذى لا مرية فيه والشافعية لا يستطيعون ان يخالفوه . وبناء على هذا اذا حملنا كلام مصنفنا هنا على ما حمل عليه شيخنا كلام مصنفه وهو صاحب جمع الجوامع زال نظر الاسنوى ووافق كلام المصنف ما يقوله الاسنوى وليس بعد الحق الا الرجوع اليه

لكون القطعى مقدما [١] دائما . قال :

« مسئلة اذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى بأن يتبعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه الصلاة والسلام « ألا أخبركم بخير الشهود » فقيل نعم فقال « ان يشهد الرجل قبل « يستشهد » وقوله « ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد » فيحمل الاول على حق الله تعالى والثانى على حقنا أقول وجه مناسبة هذه المسئلة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أو لأنا اذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذى أعمل فيه . وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح أحدهما على الآخر [٢] اذا

(١) قال الاسنوى « وهو ممتنع لكون القطعى مقدماً على الظنى » أى فلا تعادل بينهما والترجيح انما يكون عند التعادل في بادىء الرأى كما سلف

(٢) قال الاسنوى « وحاصل ذلك انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح احدهما على الآخر الخ » أقول وهذا هو الاصح ومقابله انه لا يجوز فيصار الى الترجيح وعلى هذا الاصح لا فرق ان يكون المتعارضان سنة قابلها كتاب او كتابا قابله سنة فان العمل بهما ولو من وجه أولى ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لمن زعم تقديم الكتاب على السنة مستنداً الى حديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضا رسول الله بذلك واقراره عليه ولمن زعم تقدم السنة مستنداً فى ذلك الى قوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم) والصحيح عند الحنفية كالشافعية اذا لم يكن العام متأخرا عن الخاص والا كان العام ناسخا عندهم لان العام قطعى الدلالة فيعارض الخاص في كل مادل عليه فينسخه فلا يتأتى العمل بهما عندهم خلافاً للشافعية وأما اذا تأخر الخاص عن العام فيعمل بهما جمعا بين الادلة لكن على ان الخاص المتأخر ناسخ للعام في مقدار مادل عليه ومخصص عند الشافعية واذا قارن الخاص العام أو جهل التاريخ عمل بهما على ان الخاص مخصص اتفاقا ويحمل عند جهل التاريخ عند الحنفية على المقارنة

لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين أولى من اهمال احدهما بالكلية لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أي يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزى في التنقيح[1] بقسمة الملك وذلك كما اذا كان في يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض. النوع الثاني ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين[2] اى يحتمل احكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثل له الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا

---

(١) قال الاسنوى « ومثله التبريزى في التنقيح الخ » أقول ما مثل به التبريزى وان كان التعارض فيه بين دليلين أو حجتين شرعيتين لكنهما ليسا نصين من نصوص الشارع فالحكم فيها بالقياس على تعارض النصين

(٢) قال الاسنوي « الثانى ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين الخ » أقول ان المراد بقولهم ولو من وجه أى ولو أمكن العمل به ولو من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد فحينئذ قول الاسنوى أى يحتمل احكاما الخ معناه ان يكون كل منهما مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كالمثال الذى ذكره فان قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» ظاهره نفى صحة الصلاة في غير المسجد لجاره وتقريره صلى الله عليه وسلم صلاة من صلى فى غير المسجد يدل على صحتها في غير المسجد فهما متعارضان فحملنا الاول على نفى الكمال بمعنى اننا حملناه على بعض ما يحتمله من المجازات فهو تقييد للمطلق ببعض ما يحتمله من المعاني المجازية بقرينة الاقرار المذكور

في المسجد » فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم « الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضا فحمل الخبر على نفي الكمال ويحمل التقرير على الصحة . الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما أي مثبتا لحكم فى الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ[1] . والى ذلك كله اشار المصنف بقوله بأن يتبعض الخ وهو متعلق بقوله فالعمل . قال :

---

(١) قال الاسنوي « كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ » أقول هذا الحديث أخرجه مسلم ومالك وأبو داوود والترمذي عن زيد بن خالد رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل ان يسألها » قال مالك هو الذي يخبر بالشهادة التى لا يعلم بها الذي هى له فيأتى بها الامام فيقضى له بها اه من التيسير . وأما الحديث الثاني وهو قوله « ثم يفشو الكذب الخ » ففى التيسير أيضاً عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » قال عمران لا أدرى اذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة « ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن » زاد في رواية « ويحلفون ولا يستحلفون » أخرجه الخمسة وزاد في رواية الشيخين وللترمذى عن ابن مسعود « تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته » قال وقوله ويظهر فيهم السمن يحتمل انه أراد أنهم يحبون التوسع في المآكل والمشارب وهى أسباب السمن وقيل المعنى انهم يحبون الاستكثار من الاموال ويدعون ما ليس لهم من الشرف ويفخرون بما ليس لهم من الخير كانه استعار السمن في الاحوال عن السمن في الابدان اه . ورواه السيوطي فى الجامع الصغير عن عمران بن حصين مختصرا فاقتصر على قوله « يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون » ولم يذكر فيه الشك ورواه الشافعي في باب الاجماع من الرسالة اخبرنا سفيان عن عبد الله بن أبى لبيد عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه ان عمر

« مسئلة اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما قطعيا أوأخص مطلقا عمل به وان تخصص بوجه طلب الترجيح . أقول هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الآخر. وحاصلها ان النصين المتعارضين على قسمين : أحدهما ان يكونا متساويين فى القوة والعموم

ابن الخطاب قام بالجابية خطيبا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كقيامي فيكم فقال أكرموا اصحابى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا فمن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثها ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن » قال الشافعى لامعنى لامر النبي بلزوم جماعتهم الا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر الله بلزومها وانما تكون الغفلة فى الفرقة فاما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن معنى كتاب الله تعالى ولا سنة ولا قياس ان شاء الله تعالى اه . قال البدر العينى في العمدة وجاء اكثر طرق هذا الحديث بغيرشك . وروى مسلم من حديث عائشة قال رجل يارسول الله أي الناس خير قال « القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث » وقال البدر العينى قوله يشهدون ولا يستشهدون معناه يظهر فيهم الزور اه . ومتى علمت معنى قوله فى الحديث الاول هو الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها هو ما قاله مالك ولا يحتمل الحديث غيره لوجود القرينة الدالة عليه فى نفس الحديث ومعنى قوله فى الحديث الثانى يشهدون ولا يستشهدون هو ما قاله العينى أيضاً لوجود القرينة الدالة عليه فلا تعارض بينهما البتة فلا معنى لحمل الاول على حقوق الله تعالى بل هو عام فيها وفي حقوق العباد بالمعنى الذى قاله مالك ولا لحمل الثاني على حقنا بل هو عام فيه وفي حق الله بالمعنى الذي قاله العينى والله الموفق

والثانى ان لا يكون كذلك والمراد بتساويهما فى القوة ان يكونا معا معلومين أو مظنونين وبتساويهما فى العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر. وأما قول كثير من الشارحين ان التساوي فى القوة لا يدخل فيه[1] ما كان

---

(١) قال الاسنوى « واما قول كثير من الشارحين ان التساوى في القوة لا يدخل فيه الخ » أقول ان الكلام فى مقامين: الاول فى التعارض وهذا كما يكون بين القطعيين يكون بين غيرهما وهذا يجيء فيه التفصيل بين كون أحدهما متأخراً لا مقارنا أو مجهول التاريخ . الثانى قبول الترجيح وهذا لا يكون في القطعيات بالمعنى الذى قدمناه لانه متى كان النصان قطعيين على وجه ما سبق فلا تعارض بينهما قطعاً ولذلك قال فى جمع الجوامع ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض قال الجلال بينهما اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم اه وقد علمت ان المراد بالقطعيات عند الشافعية ماهى كذلك في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فهذه لا يتأتى فيها التعارض ولا يدخلها الترجيح ولذلك كتب شيخنا فى تقريره على قول صاحب جمع الجوامع فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ مانصه ظاهره يقتضى انه متى تعذر العمل بهما معاً وعلم المتأخر لا يقبل الترجيح بل لا يكون الا النسخ لا يقال لا يتعذر العمل الا مع تعذر الترجيح لانا نقول الترجيح لا عمل فيه بهما بل بأحدهما الا ترى ان المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه اولى من الغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه كما فسره به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد اه . ومراد المصنف هنا بالتعارض ما يشمل التعارض فى الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً والتعارض عند المجتهد فقط والاول لا يقبل الترجيح لانه لا يمكن ان يقال فيه علم التاريخ أو جهل لان شرط التعارض حينئذ تحقق الوحدات الثمانية التى منها الزمان والمحل وغير ذلك كما سبق يرشدك الى هذا ماقدمناه عن صاحب جمع الجوامع فانه بعد ان نفى الترجيح فى القطعيات لعدم تعارضها قال والمتأخر ناسخ قال الجلال من النصين المتعارضين اه . فوصفهما بالمتعارضين مع نسخ المتأخر للمتقدم منهما ومراده التعارض ظاهراً فقط لما علمت من شرط التعارض

معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض فى القطعيات فباطـل لان المراد من التعارض هنا ماهو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسئلة أعنى بدخول المقطوع فيه في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض والترجيح قد يقع فى القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره[1]

الحقيقى. وعلى هذا ان كان مراد اكثر الشارحين من قولهم ان التساوى فى القوة لا يدخل فيـه ما كان معلوم السند الى آخر ما ذكرنا فهو صحيح لا باطل كما يقول الاسنوى وقوله لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ ولهذا قسموه اليه صحيح أيضاً ولكن مراد اكثر الشارحين ماذكرناه على ان كون المراد من التعارض هنا ماهو أعم من النسخ ينافي ماقدمه من قوله هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر ولكن الواقع ان المصنف وضع هذه المسئلة لما هو أعم من الترجيح والنسخ

(١) قال الاسنوي « وصرح أيضا بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره » أقول هو القسم الثالث الذى لم يتعرض له المصنف وهو ما علم تقارنهما كما سيأتى فالمراد من قوله ان التعارض والترجيح قد يقع الخ » ان الذى يقع هو التعارض بين قطعيين علم تقارنهما وامكن التخيير كما سيأتى فهو ترجيح فى الجملة لان المجتهد يرجح أحدهما باختياره اياه ولما قال الحنفية انّ التعارض انما هو عند المجتهد فقط وانه لا فرق فى ذلك بين الظنى والقطعى قالوا ان حكم التعارض مطلقا النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك العمل بالراجح خـلاف المعقول بالاجماع والا فالجمع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على اليقين ترجيح بلا مرجح والقول بالتخيير مما لا وجـه له عندهم لان أحـدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل والتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ماليس حكمه فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى مادونهما مرتبة ان وجد فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحـد وان كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو

فدل على ان اطلاق المنع مردود . فاما القسم الاول وهو ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة احوال : أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن

القياس وان لم يوجد الادنى فالعمل بالاصل فان العمل بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل فى هذا الباب . قال في جمع الجوامع وشرحه فى بيان صفات المجتهد العارف بالدليل العقلي أي البراءة الاصلية والتكليف به فى الحجية كما تقدم ان استصحاب الحال حجة فيتمسك به الى ان يصرف عنه دليل شرعى اه . وقد اوردوا على الحنفية ثلاثة ابحاث : الاول ان قولهم عند تعارض النصين يصار الى مادونهما مرتبا ان وجد غير صحيح وذلك لان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين مثلا اسقط خبر الآحاد الذى هو دونهما أيضاً والقول بأن خبر الآحاد لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف فيصلح مرجحاً لاحدى الآيتين فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان الترجيح عند الحنفية لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجة والخبر فى نفسه حجة لو لم تكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص فى البديع انه لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده اه . وكذا القول بان الحجتين اللتين من نوع واحد اعنى الصادرتين من متكلم واحد لاتعتبران عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره اوله قياساً على ما اذا شهد شاهد بحادثة ثم شهد بأخرى مناقضة للاولى لايلتفت الى قوله ويسقط ولكن لا يسقط قول شاهد آخر يوافق أحد قولي الشاهد المتناقض . والقول ان الآيتين من متكلم والخبر من متكلم آخر قول ساقط أيضاً لان السنة والكتاب كلاهما كلام متكلم واحد لان كلا منهما وحي من قبل الله تعالى على رسوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) فالكلامان صادران من متكلم واحد صادق فيهما لايضل ولا ينسى قطعاً وذلك هو الله سبحانه . وقياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقائق قياس فاسد خصوصاً اذا كان الكلامان من مقطوع الصدق فاذا صدر منه كلام متناقض أوجب الريبة في الحفظ أو العدالة فتوقع الريبة

الآخر ويعلم أيضا بعينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من

في الصدق فلا يقبل وههنا في الآيتين والخبر لا مساغ للريبة اصلا بل متكلم السنة صادق قطعاً وهو متكلم الكتاب بعينه أيضاً فالكلامان صادقان قطعاً فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض . والجواب الصحيح اننا نقول اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس الموافق لها أيضاً بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل بهما فى الحادثة وذا لا يمكن ولا يمكن ان يقال العمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل بغير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل وواجب العمل لان أحدهما منسوخ قطعاً وهو حرام العمل واما أن يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما ان يعتبرا دليلين متعارضين أولا ولا يعتبر ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان فكانهما لم ينزلا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الثانى فليتأمل فيه اه من فواتح الرحموت ملخصاً . وأقول بقى انا لانسلم منع العمل بالاصل وما قاله من قوله ان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض أو ليس بدليل فيلزم العمل بغير دليل ممنوع لاننا نقول انه دليل عند عدم وجود دليل وقد صرحتم بان العمل بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل في الباب ولا شك اننا اذا اعتبرنا الآيتين والخبر كلام متكلم واحد فكل منهما ومنه دليل والدليل كما يعارض دليلا واحداً يعارض دليلين واكثر فحينئذ يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس كذلك بمعارضة الآية الاخرى اياه ويتعذر العمل في الحادثة بالجميع للتعارض فتسقط كلها ويعمل بالاصل لعدم الدليل . وقد أجاب مطلع الاسرار الالهية قدس سره فقال قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذا ثبت هذا

السنة الا ان من يقول ان الكتاب لايكون ناسخا للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا

يسهل الامر جداً كذا في الفواتح ايضا وهذا هو الجواب المتعين لان كلمة الاصوليين متفقة على انه عند تعذر العمل بالمتعارضين فالمتأخر ناسخ ان علم المتأخر وان لم يعلم يرجع الى غيرهما وانما الخلاف في انه اذا لم يوجد غيرهما هل يرجع الى الاصل أو يتخير فقال الشافعية يتخير المجتهد وقال الحنفية لا يتخير لما ذكروه وقدمناه ويجب ان يرجع الي الاصل عندهم . الاعتراض الثاني على الحنفية ان هذا الاصل يقتضي ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الي الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى اقوال الصحابة ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اخبار الآحاد ثم الى اقوال الصحابة أو القياس.وأجابوا عن ذلك بأن الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لايكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ عند تعارض الآيتين او السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعي والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى ولا تضمحل عندها فلو أهدر للتعارض يلزم تساقط كلٍّ من الآيتين والسنة . وهذا الاعتراض انما يتوجه على الحنفية فيجاب عنه بما سبق وذلك لانهم يقولون بعدم الترجيح بكثرة الادلة بخلاف الشافعية فانهم يقولون بالترجيح بكثرة الادلة ولذلك اختلفت عبارة أهل المذهبين عند التعارض وتعذر العمل فقال الحنفية يرجع الى مادونها مرتبا ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل لان مادون المتعارضين لا يقوم حجة معهما فلا تتحقق المعارضة بينه وبينها ولا بين احدهما وبينه لان التعارض فرع التعادل ولا تعادل بين الادنى وبين ماهو أعلى منه وهما متعادلتان فيتعارضان ولا مرجح

للنسخ فان لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله التفسوانى فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة

فيتساقطان فاذا تساقطا بقى هذا الادون سالما من التعارض فيعمل به بخلاف ما اذا تساوى المتعارضان فان التعارض يقع بين الجميع فيتساقط الجميع واما الشافعية فقالوا يرجع الى غيرهما اعم من أن يكون مساويا او ادون لما ان أحد المتعارضين يترجح بما يوافقه من الادلة مطلقا فيترجح بذلك على معارضه الذي لم يوافقه دليل آخر والذى أميل اليه هو مذهب الشافعية وقياس كثرة الادلة على كثرة الشهود قياس مع الفارق فخذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعا فى غير هذه العجالة . الاعتراض الثالث ما أورد الشيخ الهداد ان أقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأى وينبغى ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبرية متعينة فهو أيضاً خبر فليس دونه فينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين اذ المتكلم بها وبه واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتغليظ الدية ارباعا كالمرفوع فيتعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وبنى على ذلك ان مراد المشائخ باقوال الصحابة أقوالهم فيما يدرك بالرأى لا كما قاله في المستوفى من التعميم قاله صاحب فواتح الرحموت . وتحقيق الحق فيه ماتقص عليك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني فظاهر انها تدل على السماع لاغير ظنا لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه وأما اقوال الفريق الاول فان كان كون فتواهم عن دليل بيقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لايدرك بالراى غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لايصل اليه رأينا وأما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رأيهم أعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهي احتمل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالرأي فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأى قائماً فلا يدل قطعاً على السماع ثم الظاهر

والعموم سواء كانا قطعيين أوظنيين ولعل المصنف انمـا لم يذكر ذلك لوضوحه. الثانى ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان (١)

السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضاً فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به اه . واقول ملخص الجواب عن ذلك هو بوجه أوضح مما قال ان اقوال الصحابة فيما لا يدرك بالراي وان كانت فى معنى الخبر المرفوع لـكنها لاتقوى قوة الخبر المرفوع صريحا الا ترى انهم لم يختلفوا في حجية الخبر الصريح المرفوع للنبي صلى الله عليـه وسلم واختلفوا في حجية قول الصحابي بلا فرق بين ما يدرك بالراى ومالا يدرك بالراي كما تقدم وان كان الراجح انه حجة فيما لا يدرك بالراى لانه فى حكم المرفوع فما زال هو ادنى من الخـبر المرفوع صريحـا وكونه فيما لا يدرك بالراى لا يدل قطعاً على السماع وان كان الظـاهر هو السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح فلا يصلح معارضاً للسنة عنـد قيامها فاذا تعارض الخبران وتعـذر العمل وتساقطا يقوم حجـة فيعمل به . واما ما قاله صاحب الهـداية فهو فى خـبر خاص ولعل فيه ضعفا صار به مثل الخبر المظنون من فتوى ابن مسعود الذى هو صحابي بدرى رضوي وكل من الاعتراض والجواب خاص بالحنفية أيضاً لما علمته وكما ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في التخيير بين النصين اذا تعذر العمل ولم يعلم التاريخ ولم يوجـد غـير المتعارضين عند الشافعية وعدمـه عند الحنفية كذلك يقال فى القياسين اذا تعارضا ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فعند الحنفية يعمل بأحدهما بعد التحري فيجب على المجتهد ان يتحرى فيعمل بما ادى اليه تحريه والشافعية يقولون لا يجب التحرى بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء

(١) قال الاسـنوي « الثـانى ان يجهل المتأخر منهما فينظر ان كانا معلومين الخ » أقول قد علمت ان هـذا مذهب الشافعية على ما قاله الاسنوى سابقاً من انه لاترجيح بين المقطوعين بل المتأخر يكون ناسخاً وقد جهل المتأخر فاحتمل ان يكون كل منهما ناسخاً ومنسوخاً فلا يعمل بواحـد منهما

ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى[1] فان تساويا يخير المجتهد[2] هكذا صرح به فى المحصول واليه أشار المصنف[3] بقوله وان جهل فالتساقط او الترجيح يعنى فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح[4] ان كانا مظنونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما فى المحصول.

ويتساقطان وأما الحنفية فيقولون وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن والا فالجمع بقدر الامكان وان لم يمكن الجمع أيضاً تساقطا وقد علمت انه لاخلاف بين الفريقين لان الشافعية فرضوا الكلام في القطعيين فى الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فلا يمكن الترجيح ولا الجمع بل تعذر الامران وتعذر العمل بالدليلين فتساقطا والحنفية فرضوا الكلام فيما يكون قطعياً في ظن المجتهد فلا يصير الى تساقط الدليلين الا من بعد ان يعجز عن الترجيح والجمع فمآل المذهبين واحد

(١) قال الاسنوى « وان كانا مظنونين وجب الرجوع الخ » هو كذلك عند الحنفية أيضاً

(٢) قال الاسنوي « فان تساويا يخير المجتهد الخ » أقول قد علمت ان الحنفية يخالفون في ذلك ويقولون يرجع الى ماهو أدون منهما مرتبا ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل كما سبق

(٣) قال الاسنوى « واليه أشار المصنف الخ » أي الى التفصيل الذى ذكره بين ما اذا كانا معلومين ومظنونين

(٤) قال الاسنوى « يعنى فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح الخ » أقول من هذا تعلم انه لاترجيح فى القطعيين فصح قول اكثر الشارحين ان التساوي في القوة لايدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة الخ وانه قول صحيح لا باطل لان أحد القطعيين منسوخ يقينا سواء علم المتأخر أو جهل غاية الامر انه ان علم المتأخر عملنا به وان جهل تساقط الدليلان لعدم امكان العمل بواحد منهما ونرجع الى غيرهما عند الشافعية فكان اعتراضه السابق أيضاً ساقطاً

الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف[١] وقد ذكره فى المحصول فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به[٢] فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز أن يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد[٣] لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان يرجح أيضا بما يرجع الى الحكم لكون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح[٤] فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير. قوله « وان كان أحدهما قطعيا » شرع يتكلم فى القسم الثانى وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم فحينئذ اما ان لا يتساويا فى القوة بأن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا واما ان لا يتساويا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا أو اخص منه من وجه فتلخص ان فى هذا القسم أيضا ثلاثة أحوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد الآخر

---

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف الخ » أقول معنى التقارن أن يكون أحدهما عقب الآخر بلا تراخ كما أن المقصود بقوله علم المتأخر أى مع التراخي وليس المراد بالتقارن وجودهما في لفظ واحد كذا قاله المطار

(٢) قال الاسنوى « فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به الخ » أقول قد علمت أن هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فلا يقولون بالتخيير أصلا كما سبق

(٣) قال الاسنوى « قال ولا يجوز أن يرجح احدهما بعلو الاسناد الخ » أقول لان المفروض أنهما معلومان أى قطعيان في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد فلا يتصور الترجيح بحال لان القطع لا يتفاوت

(٤) قال الاسنوى « وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح الخ » أقول اي اذا لم يمكن الجمع وان أمكن وجب الجمع ولا يصار الى الترجيح وان امكن كل منهما فالجمع أولى من الترجيح على الاصح ولا فرق في ذلك بين ان يعلم تقارن المظنونين أو يجهل التاريخ كما يعلم ذلك صريحا من جمع الجوامع وشرحه للجلال

وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الاخص مطلقا وأما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحيوان والابيض . الحال الاول ان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا (١) فحينئذ

(١) قال الاسنوى « الحال الاول أن يكون احدهما قطعياً والآخر ظنيا الخ » أقول هذا التفصيل كله مذهب الشافعية وكلام الاسنوي فيه واضح وأما الحنفية فقالوا ان الجمع في العامين المتعارضين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد مغاير لقيد الآخر وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أو يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط فلا يقطع بان المراد بالعام ماوراء الخاص كتخصيص الشافعية وعلى هذا لا يرد عليهم أن التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة وقال الشيخ الهداد اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال المرجوح ورده الحنفية بأن تقدم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فأولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحاً والسر في ذلك ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال دليل ولهذا قدم أبو حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم «استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه» كما رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين أبوال الابل كما رواه البخارى ومسلم لان الحديث الاول مقتض للتحريم وما ورد في قصة العرنيين من شربهم أبوال الابل مقتض للاباحة ومقتضى التحريم مرجح على مقتضى الاباحة مع امكان حمل العام وهو الحديث الاول على بول مالا يؤكل لحمه وحمل ما في قصة العرنيين على ما يؤكل كما حمل الامام محمد والامام مالك فقالا باباحة بول ما يؤكل ومع امكان حمل ذلك الحديث العام على مالا يكون للتداوى كما حمل الامام أبو يوسف فاباح التداوي

يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان بالعكس قدم الظنى كما سيأتى في القسم الذي بعده . الحال الثانى ان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين[1] سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه[2] ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به

بأبوال الابل بل بالمحرم مطلقاً كما فى رواية عنه وقوله ارفق بالناس كما قالوه في الاصول والفروع

(١) قال الاسنوي « الحال الثاني ان يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فقد علمت أن الجمع بين الدليلين الخاص والعام والمقيد والمطلق لايصلح مرجحاً اذا كان الخاص أو المقيد مرجوحاً والعام أو المطلق راجحاً لما ذكروه من أن المرجوح فى مقابلة الراجح ليس دليلا فليس اهماله اهمالا لدليل

(٢) قال الاسنوي « على خلاف فيه مذكور في موضعه الخ » أقول حاصل هذا الخلاف أن الشافعية قالوا ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أي تأخر عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة لما تعارضا فيه وان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا سواء كان عن الخطاب أو العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام . وقالت الحنفية ان تأخر الخاص عن امكان العمل بالعام أو عن امكان اعتقاد وجوب الحكم مثلا كان نسخا للعام أو لوجوب اعتقاد الحكم مثلا وان لم يتأخر عن ذلك بأن كان موصولا بالعام وهو المعبر عنه بالمقارن كان تخصيصاً وكذا ان جهل التاريخ على الصحيح عندهم فيشترط فى المخصص عندهم أن يكون مقارنا حقيقة أو حكما اما العام المتأخر عن الخاص فهو ناسخ عندهم للخاص وان لم يتراخ عن الخاص بأن كان موصولا بالخاص لعدم امكان التخصيص بالعام المتأخر وهو ظاهر ولا بالخاص لتقدم الخاص والمخصص لايتقدم عندهم وقد

ام لا كما قاله في المحصول لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هذا وان اقتضى ادخالها فكلامه في القسم الذي قبله يقتضي اخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف اهملها لذلك . نعم ان عملنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به في هذه المسئلة

رده الشافعية بأن الخاص متقدم لفظاً متأخر حكما أى تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بياناً . وأجاب الحنفية بأن كونه كذلك هو محل النزاع فهو غير مسلم وان تقارن العام والخاص بأن كانا معاً وذلك بأن كان أحدهما قولا والآخر فعلا اذ لاتتأتى المقارنة الحقيقية في قولين تعارضا أو تقارنا بأن تعقب أحدهما وهو الخاص الآخر وهو العام فهو التخصيص عند الحنفية والشافعية . ومبنى الخلاف ان دلالة العام عند الحنفية على كل أفراده قطعية فهو يعارض الخاص وينسخه ان تأخر عنه ولو موصولا به وعند الشافعية دلالة العام ظنية بخلاف الخاص فان دلالته قطعية فيكون الخاص مخصصاً للعام مطلقاً الا اذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فان الخاص حينئذ يكون ناسخاً للعام بالنسبة لما تعارضا فيه كما سبق هذا في باب التخصيص مستوفي بما له وما عليه . ولنذكر لك أمثلة للتعارض تمرينا للمتعلم منها مابين قراءتي النصب والجر في قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) فان قراءة النصب تقتضي فرضية غسل الرجلين وقراءة الجر تقتضي فرضية مسحهما وكل من القراءتين بمنزلة آية لان الآية تنزل بكل قراءة مرة فقال في مسلم الثبوت لكن ترجيح الغسل على المسح بأن الرجل محل التلوث فبالغسل أجدر كاليد دون الرأس والظاهر وقوع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابقاً لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث احري وأليق بان يعتبر نجساً حكما ولا تزول هذه النجاسة الا بما تزول به الحقيقية في الحكم ولا يخفي ان مثل هذا يحتاج الى معونة النقل التي تدل عليه الا ترى ان الشارع كثيراً ما اكتفى في النجاسة الحقيقية بالمسح كما

نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لايجوز .الحال الثالث

في الاشياء الثقيلة كالمرآة و بالفرك كالمني على الثوب وقال فيه ايضاً ترجيحاً للغسل على المسح الوضوء كالغسل في تطهير البدن كله فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء يطهره كالغسل فينبغي ان يجب غسل جميع البدن في الوضوء كما في الغسل لكن فيه حرج عظيم لتكرر الحدث الاصغر وتكرر الوضوء فاقيم غسل الاطراف مقام غسل الكل فتكون الرجل من المغسولات لكن ربما يقال كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضاً قلنا اكتفى في الرأس بالمسح دفعاً للحرج اذ في غسل الرأس مشقة . وقد يتخلص عن التعارض بأننا نسلم ان الارجل معطوفة على الرؤوس لكن بتقدير وامسحوا بأرجلكم ويكون المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجازاً عن الغسل لتواتره عنه صلى الله عليه وسلم في كل طبقة حتى وصل الينا فقد رواه اكثر من ثلاثين صحابياً وان شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح . فاعلم أن الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فانها نزلت بالمدينة وفرضية الوضوء كانت بمكة في أول الاسلام والمنقول المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعده ولم ينقل انه صلى الله عليه أو غيره من اصحابه اكتفى بمسح الرجلين ولم يغسلهما فالآية مقررة للوضوء الذى كان مفروضاً من قبل نزولها وهو الذي بقي الى الآن متواتراً ومتوارثاً وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على ترجيح العمل بقراءة النصب على قراءة الجر فيجب رد قراءة الجر الى قراءة النصب اما بتقدير لفظ امسحوا وارادة معنى اغسلوا مجازاً لما بينهما من المشابهة واما بكونه معطوفاً على ايديكم والجر للجوار . وما قيل ان حمل الجر على الجوار معارض بحمل النصب على العطف على المحل فلا أولوية لجعل الجر بالجوار لايصغى اليه فان من جعل الجر للجوار قال ان غسل الرجلين ثابت قطعاً بالتواتر المتوارث كما قلنا فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فجعل الجر على الجوار عند هذا القائل أو على المجاز عند غيره لهذا الذى قلنا وقد اقتصرنا على هذا المثال لما وقع فيه من الاشكال وبما قلناه يزول

ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح[1] بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لان الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت ههنا لكل واحدمنهما خصوص من وجه بالنسبة الى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها » فان بينه وبين نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عموماً وخصوصاً من وجه لان الخبر الاول عام فى الاوقات خاص ببعض الصلوات وهى القضاء والثانى عام فى الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهية فيصار الى الترجيح كما قلناه ولا فرق فى ذلك بين أن يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد[2] وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلا على ماسيأتي وأما فى القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم بذلك يمنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس فى ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا أنهما تقارنا فانه لايجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير[3] كما قاله فى المحصول وقد جزم المصنف أيضا بذلك في الاقسام

---

(١) قال الاسنوى « الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح الخ » أقول ان الخاص له ارجحية على العام من حيث دلالته على الخصوص كما هو مذهب الشافعية بناء على انهم جعلوا دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية وأما الحنفية فكل واحد منهما قطعى الدلالة فيما دل عليه فان تقارنا أو جهل التاريخ كان كل منهما مخصصاً للآخر فيما تعارضا فيه وان علم المتقدم كان المتأخر ناسخا للمتقدم فى كل ما تعارضا فيه

(٢) قال الاسنوى « لكن فى الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد الخ » أقول سيأتى الكلام علي مذهب الحنفية فى ذلك فى المسئلة التالية

(٣) قال الاسنوى « وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الآخر فالحكم

التخيير الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وقال الحنفية اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعـد كل من الآية والخبر الموافق له أو القيـاس الموافق له بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل فى الحادثة وذلك لا يمكن ولا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لأن الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فلو عملنا به يلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام وبين ما هو واجب العمل لان احدهما منسوخ قطعـا والعمل به حـرام والآخر ناسخ قطعا ويجب العمل به اذ لا تعارض فى الواقع ونفس الامر فى كلام المعصوم واما ان يعمل باحد النصين دون الآخر وهو ترجيح بغير مرجح واما ان يعتبرا متعارضين اولا ولا يعتبر ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوى ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان للمعارضة فكانهما لم يكونا من الاصل واذا ارتفعـا من البين بقى الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الباقى فتأمل فيه .وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت فى بعض كتب الاصول ان القيـاس ان تهدر الحجج كلها لـكن الاجماع قد انعقد على اهدار القولين والعمل بالادنى قال صاحب الفواتح واذا ثبت هذا سهل الامر جدا اه . لـكن كيف يثبت هذا وانت ترى ان الشافعية يقولون ان الحـكم حينئذ هو التخيير كما فى المحصول وقد جزم أيضاً المصنف بذلك وعلى كل حال يندفع بهذا ما قيل ان المصير الى ما دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونهما أيضاً فلا يصح قول الحنفية وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن ويعمل بالراجح وان لم يمكن الترجيح يصار الى الجمع بقدر الامـكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين مع تساويهما ترجيح من غير مرجح والتخيير مما لا وجه له لان احدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل فالتخيير بينهما تخيير بما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس بحكمه فاذا تساقطا

﴿ تابع الحاشية ﴾

فالمصير فى الحادثة الى مادونهما مرتبا فاذا كان التعاوض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو القياس . بقى اشكال آخر وهو ان الاصل يقتضى ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى أقوال الصحابة ثم الى القياس فلم قلتم يصار عند تعارض الآيتين الى أخبار الآحاد ثم الى أقوال الصحابة أو القياس . قلنا اما الاجماع فهو مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولوكانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن الناسخ فعند تعارض الآيتين أو السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعى كما انه اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق للقياس مرجح على مخالفه في المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة اذا انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب والظن بثبوته أقوى . فتبين ان موافقة كل من الاجماع والقياس مرجحة والكلام فيمالا ترجيح فيه . وأما السنة المتواترة فهى مثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية أخرى ولا تضمحل عندهـا فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن هنـا اندفع أما في التلويح ن اعتبارخبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا فبقى الخبر سالما عن المعارضة فمثله ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحداها فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة اه . ووجـه الدفع اننا نختـار الثاني ونقول ان الآية أو السنة المتواترة مثل الآية الاخرى فتقع المعارضة للتعادل بين الجميع والدليل الواحد كما يعارض دليلا واحدا يعارض اكثر من دليل واحد

﴿ تابع الحاشية ﴾

عند تعادل الجميع فعند تعذر الترجيح والجمع يسقط الجميع اذ لا مرجح لاحدهما على الآخر وأما الخبر فبضعفه يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته فاذا تساقط القويان لما ذكرنا فكأنهما لم يكونا فبقي الخبر سالما فيعمل به . بقي اشكال آخر وهو ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالراى وينبغي ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبر فيه متعينة فهو ايضاً خبر فينبغي ان يسقط ايضاً وايضاً هو من نوع المتعارضين والمتكلم به وبها واحد . وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتغليظ الدية ارباعا كالمرفوع فيعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال مراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال فيما لا يدرك بالراى لا كما فى المستوفى من التعميم . اقول كما في الفواتح وتحقيق الحق فى ذلك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة واقوال الفريق الثانى ظاهر انها انما تدل على السماع ظناً لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه البتة واما اقوال الفريق الاول فان فتواهم وان كانت كدليل بيقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالراي غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يصل اليه راينا واما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رايهم اعلى من راينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهى احتمل ان يكون رايهم قد وصل فافتوا بالراى فههنا احتمال كون مذهبهم بالراى قائما فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به واماقول صاحب الهداية ففى خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابى بدرى رضوى ذي مناقب علية منصوص عليه بالعدالة والفضل بنص

﴿ تابع الحاشية ﴾

محكم صح فيه مرفوعا «تمسكوا بعهد ابن ام عبد» فافهم وان لم يوجد الادنى فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل اصلا أصل متأصل فى الباب واما التعارض فى القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيهما ابتداء قبل التحرى ويجب التحرى فيعمل بما وقع عليه تحريه خلافا للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ لا اهدار لانه ليس دليلا منتجا حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا ولا يتعين احدهما للعمل لعدم الترجيح بقى انه لا يعمل باحدهما على التعيين وهو التخيير لكن لابد من التحرى فان لشهادة القلب تأثيراً لانه ينظر بنور الله كما ورد فى الخبر الصحيح «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» وقد يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارضت الادلة مع القطع بفساد احدها ولم يعين الفساد فحينئذ لا اعتبار بالتحرى . وجوابه ان المقصود انه لم يطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فانها معينة على التعيين بما وقع التحرى عليه فهو متفرس به من الفراسة بتأمل فيه كما فى القبلة وقولى الصحابيين عند من يقول بحجيته وان كان يعمل به قبل القياس لكنه كقياسين فلا مصير الى القياس بأن يسقطا ويعمل بالقياس بل يعمل المجتهد بما شاء لكن ينبغى ان يتحرى فيهما أيضاً كالقياسين . وما قيل ان القياس على الكتاب والسنة يقتضى سقوط قول الصحابيين المتعارضين والمصير الى القياس لانه حجة اتفاقا دون قول الصحابى . قلنا ان قولى الصحابيين عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأى فرجعنا الى القياسين ولا تساقط فيهما فتدبر . أي وقياس الصحابى أقوى من قياس غيره لقرب عهده بالوحى كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح . واعلم ان الحنفية استدلوا على عدم تساقط القياسين و تساقط النصين بأن الكتاب والسنة انما وضعها الشارع لافادة ماهو حكم عنده تعالى قطعاً فيجب العمل به وان تخلف فى بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام المخصوص فلقصور منا في النقل أو الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن المنسوخ لم

السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الامارتين[1] انما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً . قال :

« مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين أقوى . قيل يقدم الخبر على الاقيسة . قلنا ان اتحد أصلها فمتحدة والا فممنوع » أقول مذهب الشافعي كما قاله الامام

يتعين للجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل باحدهما بل يحرم بهما لما كان المقصود العلم بما هو حكم الله تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك أوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضا ولا ترجيح ولا يعلم فساد أحدهما وان كان فاسداً في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون أحدهما فاسداً في الواقع وذا لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلا ولما كانت صحتهما معاً معلومة الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل بالخطأ بيقين وهو باطل ضرورة من الدين وأيضاً ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيداً لظن قوى وعند قيام كل فات الظن فيلزم ان يهدر أحدهما ليبقى الآخر قائماً فيعمل به والفرض انه ليس في نفس القياسين ترجيح فلا بد من تحكيم القلب فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد به القلب الظن فيعمل به . كذا يؤخذ من الفواتح

(١) قال الاسنوى « واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده فى تعادل الامارتين الخ » أقول حكى في جمع الجوامع فى ذلك أقوالا التخيير بينهما في العمل أو التساقط لهما فيرجع الى غيرهما او الوقف على العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما في الواجبات قال الجلال اقوال اقربها التساقط مطلقا كما في تعارض البينتين اهـ . ولهذا يكون الشافعية مع الحنفية في التساقط مطلقا لكن الخلاف بعد ذلك فيما يرجع اليه اذا تساقطا فقال الحنفية ماقدمناه قريبا وقال الشافعية يرجع الى البراءة الاصلية لان الفرض عدم دليل آخر والا كان مرجحا لما وافقه منهما فلا تعارض وهذا مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة على ما يأتى

وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الادلة (١) لان كل واحد من الدليلين يفيد

(١) قال الاسنوى « أقول مذهب الشافعي كما قال الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة الخ » أقول قد اختلف العلماء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة مالم تبلغ حد الشهرة وقال الاكثر وهم الائمة الثلاثة والامام محمد بن الحسن يكون الترجيح بكثرة الادلة والرواة وان لم يبلغ ذلك حد الشهرة . وقال في جمع الجوامع والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة قال الجلال فاذا كثر أحد المتعارضين بموافق له او كثرت رواته رجح على الآخر لان الكثرة تفيد القوة اه • وأقول ان بعض الشافعية عرف الترجيح بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها ، وعلى هذا مشى ابن الحاجب ، وهذا بناء على ان المراد بالترجيح الرجحان . وعرفه بعض آخر منهم بناء على انه فعل بأنه تقوية احدى الامارتين ليعمل بها وبنوا على ذلك جواز الترجيح بكثرة الادلة والحنفية قالوا فى تعريف الترجيح بناء على انه فعل هو اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل فخرج النص مع القياس المعارض له صورة فلا يقال النص راجح عليه ولا للعمل بالنص ترجيح لانتفاء المماثلة التي هى الاتحاد في النوع . وعرفه فخر الاسلام على ان المراد به الرجحان بانه فضل لاحد المتماثلين على الآخر فأفاد تعريف الحنفية على الوجهين نفى الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر عن الدليل الموافق له فلا يقال لما تعارض فيه حديثان أو قياسان اذا وجد دليل آخر موافق لاحدهما على مقتضاه دون الآخر ان الموافق بموافقه راجح على معارضه فاذا كان الترجيح عند الحنفية هذا الذي سمعت فبطل عندهم الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الادلة على الآخر لا ستقلال كل بثبوت المطلوب به فلا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد تقويته لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما فى المحسوسات . وأما ترجيح ما يوافق القياس من النصين بالقياس على ما يخالفه منهما فليس من الترجيح بكثرة الادلة عند من يقبل الترجيح بكثرة الادلة ويراه مذهبا له لان القياس غير معتبر اتفاقا فى مقابلة النص فليس القياس

ظنا [١] والالم يكن دليلا والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد ولا شك ان الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالاقوى واجب لكونه أقرب الى القطع. واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة [٢] لكانت الاقيسة المعارضة للخبر مقدمة عليه وليس

حينئذ دليلا والاستقلال فرع كونه دليلا فيكون بمنزلة وصف لذلك النص فترجيحه به انما هو بهذا الاعتبار فرجع الى كون النص الموافق للقياس صار راجحا بكونه معللا كما سبق وبهذا تعلم ان عدم الترجيح بكثرة الادلة والرواة هو الذي رجحه مشايخ الحنفية ومشوا عليه

(١) قال الاسنوي « لان كل واحد من الدليلين يفيد ظنا الخ » أقول أجاب الحنفية عن ذلك بان كل واحد من الادلة ملزوم لحصول النتيجة التي له ففي اعطاء النتيجة من الادلة المتفقة كل واحد منها كاف وهي كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة فلا يسلمون القول بان الظنين أقوى من الظن الواحد الا اذا سلم للمستدل ان الظن الحاصل من أحدهما غير الحاصل من الآخر وهذا غير مسلم ودعوى اجتماع مؤثرين على أثر واحد ممنوعة لان الكلام في الامارات وهي معرفات وأدلة لا مؤثرات ويجوز اجتماع أدلة على مدلول واحد ومعرفات على معرف واحد ومن هنا تسمع في آداب المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من تمسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والالم تبق قطعيات . وبالجملة فان القطعي لا تفاوت فيه أصلا مهما تعددت الادلة فكذلك الحال في الامارات التي تفيد كل واحدة منها الظن يكون الظن المستفاد منها واحداً الا اذا كان لاحد الظنين وصف يفيده القوة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المخالفون بانه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة الخ » أقول هذا دليل ضعيف ولم يستدل به المحققون من المخالفين وانما

كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقا . وأجاب المصنف بأن تلك الاقيسة ان اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الاقيسة كلها فى الحقيقة قياسا واحدا لا أقيسة متعددة لانها لاتتغاير حينئذ الا اذا علل حكم الاصل فى كل قياس منها بعلة أخرى وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على مامر واذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن أصلها متحدا متعددا فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليهـا بل تقدم الاقيسة عليه . قال :

«الباب الثالث

في ترجيح الاخبار وهو على وجوه

الاول بحال الراوى فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى وعلمه بالعربية وأفضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبرا ثم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه ولو لألفاظه عليه الصلاة والسلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتأخر اسلامه » . أقول لما فرغ المصنف من الأحكام الكلية للتراجيح شرع فى ذكر الاسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا في ترجيح الاخبار وبابا في ترجيح الاقيسـة فأما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه : الاول مايتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الحال الاول كثرة الرواة [1] فيرجح

ستدلوا بما قدمناه جوابا عن الدليل وهو تام لا غبار عليه

(١) قال الاسنوى « فاما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة اوجه : الاول ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الاول كثرة الرواة الخ » أقول قد علمت أن ابا حنيفة وابا يوسف قالا لا ترجيح بكثرة الرواة مالم يبلغ المروي بكثرتهم حد الشهرة فحينئذ يترجح الحديث الذي بلغ بكثرة رواته حد الشهرة على الحديث الذى لم يبلغ بكثرة رواته حد الشهرة وعليه اكثر مشايخ الحنفية وقال الأئمة الثلاثة والامام محمد يرجح بكثرة الرواة وان لم يبلغ بهم الحديث حد

بهما عند الامام والآمدي وأتباعهما لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر أبعد [١] من احتمالها على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رووه أكثر من الخبر الآخر والعمل بالاقوى واجب . وقال الكرخي لا أثر للكثرة في الرواية [٢] كما لا أثر لها في الشهادة. الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان

الشهرة وعليه أكثر العلماء

(١) قال الاسنوى « لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر أبعد الخ » أقول أجاب فريق الحنفيـة عن ذلك بانه يجوز ان يكون الخبر الذى رواته أقل بحضرة كثير دون الخبر المعارض له الذي رواته اكثر أو يكون بحضرة قوم متساوين في العدد غاية الامر انه اتفق نقل كثير في الخبر الذى رواته أقل دون الخبر الذى رواته أكثر بل جاز أن يكون ما رواته أكثر بحضرة الاقل عدد بالنسبة لعدد الحاضرين لما رواته أقل فلا يلزم الرجحان بكثرة الرواة . قلنا كل ذلك لا ينفى قوة الثبوت لما رواته أكثر فان التجويز الذى ذكرتموه معارض بضده وهو أن يكون الخبر الذي رواته أكثر بحضرة من هو أكثر ممن حضروا ما رواته أقل فسقط التجويزان ويبقى مجرد كثرة الرواة التى تفيد قوة الثبوت الموجبة لزيادة الظن وهو معنى الرجحان كذا يؤخذ من التحرير وهذا منه وهو من أهل الترجيح ترجيح لقول الائمة الثلاثة ومحمد بن الحسن وأكثر العلماء ومثل ذلك يقال في الترجيح بكثرة الادلة فان النفس تطمئن بذلك أيضاً فكان كل منهما مرجحاً فيما نراه أيضا

(٢) قال الاسنوي وقال الكرخي « لا أثر للكثرة في الرواية الخ » أقول قد علمت ان هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وعليه اكثر مشايخ الحنفية وقولهم كما لا اثر لها في الشهادة قياس مع الفارق وذلك ان الحكم في الشهادة منوط بامر واحد هو هيئة اجتماعية فلا كثرية والاقلية فيها سواء لان المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحكم فيها بكل واحد من الرواة فان كل راو بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته حتى لو انفرد عدل واحد بالرواية وجب العمل بروايته وما قيل رواة حديث «انما الماء من الماء» كانوا اكثر

أحد[1] الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لأن احتمال الغلط

من رواة خبر وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون انزال الذي روته أم المؤمنين وقد رجح أمير المؤمنين عمر وغيره من الصحابة خبر ام المؤمنين وحدها فلم يعتبروا التقوى بكثرة الرواة. قلنا حديث عائشة اقوى من وجه آخر فانها روت فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل منه وقد تقدم فتذكره

(١) قال الاسنوى «الثانى قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان احد الخ» أقول قد خالف في ذلك الحنفية أيضا. وجه قولهم انه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة النسيان سيئة الفهم بمعنى الحديث والكثيرة قوية الحفظ قوية الظن فالظن من رواية الوسائط القليلة أضعف بكثير من الحاصل عن وسائط كثيرة فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا لقلة الوسائط ولا لكثرتها. حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الاوزاعى فقال الاوزاعى مابالكم لاترفعون عند الركوع والرفع منه فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الاوزاعى كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لايرفع الا عند افتتاح الصلاة ثم لايعود لشيء من ذلك فقال الاوزاعى أقول حدثنا الزهرى عن سالم عن أبيه ابن عمر وتقول حدثنى حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهرى وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر فى الفقه وان كان لابن عمر صحبة والاسود فضل كثير وعبدالله هو عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاول بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لايذهب عليك ان هذه الحكاية لاتدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة أقوى منه بعلو الاسناد واما أن علو الاسناد لايقع به الترجيح أصلا ولو عند المساواة فى الفقاهة أو عدمها فلايلزم منها شيء من هذا لان كلا من علو الاسناد وفقه الراوى مرجح فاذا تساوى الرواة

والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوي[1] فالخبر الذى يكون راويه فقيها مقدم على ماليس كذلك مطلقا خلافا لمن خص ذلك[2] بالخبرين المرويين بالمعنى. قال فى المحصول والحق الاول لان الفقيه يميز بين مايجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس

فى الفقاهة أو عدمها فلا كلام فى الترجيح بعلو الاسناد واما اذا تعارضا فكان فى احد الخبرين علو اسناد وفى الآخر فقه الرواة فالمأخوذ من كلام الهندي ان الترجيح حينئذ تابع لغلبة ظن المجتهد وهكذا يقال فيما اذا وقع التعارض بين غيرهما من المرجحات كما يؤخذ من كلام الهندي أيضاً . وعلى هذا فما حكى عن ابى حنيفة لايدل الا على ان ابا حنيفة غلب على ظنه الترجيح بفقه المجتهد كما غلب على ظن الاوزاعى الترجيح بعلو الاسناد ولكل وجهة

(١) قال الاسنوى « الثالث فقه الرواة الخ » أقول قد علمت انه لا خلاف في كونه مرجحاً . قال فى التقرير على التحرير ولعل المراد به اجتهاده كما هو عرف الصدر الاول اه . وقال ابن قاسم لايبعد ان يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق ذلك المروي به حتى اذا كان المروى متعلقاً بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيها بذلك الباب حالتى التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول اه . وأقره عليه شيخنا فى تقريره وكلام ابن قاسم انما يتجه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الحق على ما سيأتى

(٢) قال الاسنوي « خلافا لمن خص ذلك الخ » أقول قال فى التقرير على التحرير ثم منهم من خص الترجيح بالفقه بالخبرين المرويين بالمعنى وفى المحصول الحق الاطلاق لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع مالا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى. وقال ابن برهان ويكون أحدهما أفقه من الآخر وبقوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتنائه فيرجح على ما كان أقل فى ذلك حكاه امام الحرمين عن اجماع اهل الحديث اه . فهذا يفيد باطلاقه ان هذه مرجحات مطلقاً في كل خبر

ومنهم ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على مايزول به الاشكال بخلاف العامى. الرابع علم الراوى بالعربية [١] فالخبر الذي يكون راويه عالما بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه فى الفقه. الخامس الافضلية أي في العربية أو فى الفقه [٢] كما قاله الامام فالخبر الذى يكون راويه أفقه أو أنحى مقدم على الآخر لان الوثوق بقول الاعلم أتم. السادس حسن اعتقاد الراوي فالخبر الذي يكون راويه سنيا مقدم على مارواه المعتزلى والرافضى وغيرهما من المبتدعة. السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة [٣] خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانتين على خبر ابن عباس وهو « انما الماء من الماء » ومنه أيضاً كما قال فى المحصول ترجيح الشافعى [٤]

---

(١) قال الاسنوى « الرابع علم الراوى بالعربيـة الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه ويترجح بمعرفة الرواة العربية فى الصحيح من المذاهب خلافاً للبعض لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطىء في الاعراب بخلاف الجاهل بها اهـ. قال فى التقرير على التحرير بعد ذكره مثل هذا التعليل قيل ويمكن ان يقال انه مرجوح لان العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خائفاً فيبالغ فى الحفظ ولا يعرى كل واحد منهما عن النظر اهـ. أي فلكل وجهة بخلاف ما قلناه فى تقديم الافقه فانه راجح على مقابله قطعاً فقول الاسنوى لما ذكرناه في الفقه لايتجه

(٢) قال الاسنوى « الخامس الافضلية في العربية أو فى الفقه الخ » أقول هـذا في الحقيقة لايخرج عن كون الفقه مرجحاً فهو راجع لما تقدم فلا وجه لعده خامساً

(٣) قال الاسنوى « السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة الخ » أى مع كون رواة حديث « انما الماء من الماء » اكثر ومن ذلك يتضح صحة ما قلناه سابقاً في ترجيح حديث عائشة مع انها روته وحدها

(٤) قال الاسنوي « ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعى الخ »

خبر أبي رافع في تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس في تزويجها محرما

أقول هذا مما تعارض فيه الترجيح فان ابن عباس روى في نكاح ميمونة رضى الله عنها انه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم وابا رافع روى انه نكحها وهما حلالان وابن عباس راجح على ابي رافع فقها وضبطاً وابورافع راجح على ابن عباس بكونه مباشراً حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان أيضاً . ولا يبعد ان يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لايكون الا عن معاينة الهيئة الاحرامية فيكون العلم به أقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت «تزوجني ونحن حلالان» وصاحبة الواقعة اعرف بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضاً فيتخلص بالجمع وذلك بتجوز بالتزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب على المسبب قيل يجوز ان يتجوز أيضاً بالنكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فيتعارضان ثالثا في وجه الجمع قلنا ان قول ابن عباس وبنى بها وهو حلال يأبى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص والمفسر راجح على النص فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة فيتخلص عن هذا التعارض بان التجوز بالنكاح عن الدخول أقوى علاقة فيتسارع الذهن اليه دون مجاز التزوج عن الخطبة تأمل فيه كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . وأقول أخرج الترمذي عن ابى رافع «انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما» واخرج في الصحيحين عن ابن عباس «انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم» وفي رواية البخارى عنه «تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف» وروى ابو داود عن ميمونة «تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف» ورواه مسلم عن يزيد بن الاصم عنها «انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال» وروى ابو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم . فانت ترى ان كلا من حديثي ابن عباس وابي رافع جاء فيه وبنى بها حلالا فكلاهما مفسر نعم يمكن ان يقال يترجح

حديث ابن عباس بكونه فى الصحيحين ان قلنا انه أقوى من الصحيح في غيرها وان كان على شرطهما لتلقي الامة لهما بالقبول فعلى فرض التعارض يكون لكل مجتهد وجهة كما فى جمع الجوامع وشرحه للجلال هذا ما قاله الاصوليون . ولكى يتضح الحق فى هذه المسئلة التى وقع فيها معترك عظيم بين الحنفية والشافعية نذكر لك ما جاء في ذلك من الاحاديث فنقول أخرج البخارى في الحج عن عطاء ابن ابى رباح عن ابن عباس « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونه وهو محرم » وأخرجه النسائي في الحج أيضاً عن صفوان بن عمرو الحمصى وأخرجه في الصوم عن سليمان بن ايوب مرسلا واخرج الترمذى عن عكرمة عن ابن عباس مثله وأخرجه البخاري عن عكرمة عن ابن عباس أيضاً وأبو داوود عن حماد بن زيد عن ايوب والترمذي أيضاً من حديث عمرو بن دينار وقال هذا حديث حسن صحيح ورواه البخارى ومسلم والنسائى وابن ماجه كلهم من رواية سفيان عن عمرو بن دينار نحوه وأخرجه ابن حبان فى صحيحه والبيهقى فى سننه من رواية ابى عوانة عن ابى الضحى عن مسروق عن عائشة ورواه الطحاوى من رواية كامل ابى العلاء عن ابي صالح عن ابى هريرة واحتج بهذا الحديث ابراهيم النخعي والثورى وعطاء بن ابى رباح والحكم بن عتيبة وحماد بن ابى سليمان وعكرمة ومسروق وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد قالوا لا بأس للمحرم ان ينكح ولكنه لايدخل حتى يحل وهو قول ابن عباس وابن مسعود وقال سعيد ابن المسيب وسالم والقاسم وسليمان بن يسار والليث والاوزاعى ومالك والشافعى واحمد واسحق لايجوز للمحرم ان ينكح ولا ينكح غيره فان فعل ذلك فالنكاح باطل وهو قول عمر وعلي رضى الله عنهما واحتجوا فى ذلك بما رواه مسلم حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن نافع عن نبيه بن وهب ان عمر ابن عبد الله أراد ان يزوج طلحة بن عمر بنت شيبة بن جبير فارسل الى ابان ابن عثمان يحضر ذلك وهو أمير الحاج فقال ابان سمعت عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاينكح المحرم ولا ينكح ولايخطب »

﴿ تابع الحاشية ﴾

وأخرجه ابو داود أيضاً عن القعنبي عن مالك الخ وقوله ولا ينكح من الانكاح ومعناه لا ينكح غيره . وقال هذا الفريق الثاني للفريق الاول من يتابعكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهذا ابو رافع وميمونة يذكران ان ذلك كان منه وهو حلال . واستدلوا على ذلك أيضاً بما رواه الترمذى حدثنا قتيبة قال حدثنا حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن ابي رافع قال تزوج الى آخر الحديث المار وبحديث ميمونة رواه مسلم حدثنا ابو بكر ابن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن آدم قال حدثنا جرير بن حازم قال حدثنا ابو فزارة عن يزيد بن الاصم قال حدثتني ميمونة « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » قال وكانت خالتي وخالة ابن عباس واخرجه الترمذي وفى آخره وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف ودفنتها في الظلة التي بنى بها فيها فقال الفريق الاول ردا على الفريق الثانى ان فى حديث ابي رافع مطرا الوراق وهو عندهم ليس ممن يحتج بحديثه وقد رواه مالك وهو أضبط منه وأحفظ فقطعه وقال الترمذى وهذا حديث حسن ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة ورواه مالك بن أنس عن سليمان بن يسار ان النبى صلى الله عليه وسلم الحديث فرواه مرسلا ورواه أيضاً سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلا وقال ابو عمر حديث مالك عن ربيعة في هذا الباب غير متصل وقد رواه مطر الوراق فوصله ورواه حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سليمان ابن يسار عن أبى رافع وهذا عندى غلط فى مطر لان سليمان بن يسار ولد سنة اربع وثلاثين وقيل سنة تسع وعشرين ومات ابو رافع بالمدينة بعد قتل عثمان بيسير وكان قتل عثمان سنة خمس وثلاثين فيكون سن سليمان بن يسار سنة أو سنتين حين وفاة أبى رافع على رواية انه ولد سنة اربع وثلاثين أو ست اوسبع سنين على رواية انه ولد سنه تسع وعشرين وعلى الاولى لايمكن ان يسمع سليمان

من أبى رافع فلا معنى لرواية مطر عن سليمان عن أبى رافع وعلى الثانية يكون سليمان صغيرا فيضعف ضبطه لما يرويه فى هذا السن الا اذا اشتهر بقوة التمييز وذلك مما لم يعرف فما رواه مالك اولى والعجب من البيهقى يعرف هذا المقدار فى هذا الحديث ثم يسكت عنه ويقول مطر بن طهمان الوراق قد احتج به مسلم بن الحجاج. قلنا ولئن سلمنا ذلك فهو ليس كرواة حديث ابن عباس ولا قريبا منهم وقد قال النسائى مطر ليس بالقوى وعن احمد كان فى حفظه سوء . وأجاب الفريق الاول أيضاً عن حديث ميمونة بان عمرو بن دينار قد ضعف يزيد بن الاصم فى خطابه للزهرى وترك للزهرى الانكار عليه وأخرجه من اهل العلم وجعله اعرابيا بوالا على عقبيه وهم يضعفون الرجل باقل من هذا الكلام وبكلام من هو أقل من عمرو بن دينار والزهرى . ومع هذا فالذين رووا انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم نحو سعيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهم أعلا وأثبت من الذين رووا انه تزوجها وهو حلال وميمون بن مهران وحبيب بن الشهيد ونحوهما لا يلحقون هؤلاء الذين ذكرناهم وروى ابن ابى شيبة عن عيسى بن يونس عن ابن جريج عن عطاء قال تزوج النبى صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم . وفى الطبقات لابن سعد انبأنا ابو نعيم حدثنا جعفر ابن برقان عن ميمون بن مهران قال كنت جالساً عند عطاء فسأله رجل هل يتزوج المحرم فقال عطاء ما حرم الله النكاح مذ أحله قال ميمون فذكرت له حديث يزيد بن الاصم تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال فقال قال عطاء ماكنا نأخذ هذا الا عن ميمونة وكذا نسمع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وأنبأنا ابن نمير والفضل بن دكين عن زكريا بن ابى زائدة عن الشعبى ان النبي صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة وهو محرم » وروى عن مجاهد وأبى زيد المدينى مثله لكن قال ابن حزم بقول من أجاز نكاح المحرم لا يعدل يزيد بن الاصم وهو اعرابى بابن عباس وقالوا قد يخفى على ميمونة كون سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً فالمخبر بكونه محرما معه زيادة علم وقالوا خبر ابن عباس

﴿ تابع الحاشية ﴾

وارد بزيادة حكم فهو أولى وقالوا فى خبر عثمان معناه لا يوطىء غيره ولا يطأ وهذا ليس بشيء اما تأويلهم خبر عثمان فقد بينه قوله صلى الله عليه وسلم « ولا يخطب » فصح انه أراد النكاح الذى هو العقد واما ترجيحهم ابن عباس على يزيد فنعم والله لا يقرن يزيد بعبد الله ولا كرامة وهذا تمويه منهم لان يزيد انما رواه عن ميمونة وروى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس ونحن لا نقرن ابن عباس وهو صغير من الصحابة الى ميمونة ام المؤمنين لكن نعدل يزيد الى اصحاب ابن عباس ولا نقطع بفضلهم عليه واما قولهم قد يخفى على ميمونة احرامه اذا تزوجها فيعارضون بان يقال قد يخفى على ابن عباس احلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احرامه فالمخبرة بكونه حل من احرامه زائدة علما واما قولهم خبر ابن عباس وارد بحكم زائد فليس كذلك بل خبر عثمان هو الزائد الحكم فبقى ان نرجح خبر عثمان وخبر ميمونة على خبر ابن عباس فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لوجوه : اولها انها هى اعلم بنفسها منه . ثانيها انها كانت اذ ذاك امرأة كاملة وكان ابن عباس يومئذ ابن عشرة أعوام واشهر فبين الضبطين فرق لا يخفى . ثالثها انه صلى الله عليه وسلم انما تزوجها فى عمرة القضاء هذا مما لا يختلف فيه اثنان ومكة يومئذ دار حرب وانما هادنهم النبى صلى الله عليه وسلم على ان يدخلها معتمرا ويبقى فيها ثلاثة أيام فقط ثم يخرج فاتى من المدينة محرما بعمرة ولم يقدم شيأ اذ دخل على الطواف والسعى وتم احرامه فى الوقت ولم يشك احد فى انه انما تزوجها بمكة حاضرا بها لا بالمدينة فصح انها بلا شك انما تزوجها بعد تمام احرامه لا فى حال طوافه وسعيه فارتفع الاشكال جملة وبقى خبر عثمان وميمونة لا معارض لهما ثم لو صح خبر ابن عباس بيقين ولم يصح خبر ميمونة لكان خبر عثمان هذا الزائد الوارد بحكم لا يحل خلافه لان النكاح قد اباحه الله تعالى فى كل حال ثم لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا ينكح المحرم كان بلا شك ناسخا للحال المتقدمة من الاباحة لا يمكن غير هذا أصلا ويكون خبر ابن عباس منسوخا بلا شك لموافقته للحال المنسوخة بيقين اهـ كلام ابن حزم. ورده البدر العينى فى عمدة

﴿ تابع الحاشية ﴾

القارى فقال الجواب عن كل مافصل اما عن قوله يزيد انما رواه عن ميمونة وهى امرأة عاقلة وابن عباس صغير فلقائل ان يقول ان كان يزيد رواه عن خالته فابن عباس من الجائز غير المنكر ان يرويه عنه صلى الله عليه وسلم او يرويه عن أبيه الذى ولى عقد النكاح بمشهد منه ومرأى أو يرويه عن خالته المرأة العاقلة وايا ما كان فليس صغيرا فروايته مقدمة على رواية يزيد بن الاصم ولان لعبد الله متابعين وليس ليزيد عن خالته متابع منهم عطاء بقوله بسند صحيح « ما كنا نأخذ الا عن ميمونة رضى الله عنها » ومسروق بسند صحيح وليس لقائل ان يقول لعل عطاء ومسروقا اخذاه عن ابن عباس لتصريح عطاء بأخذه اياه عن ميمونة واما مسروق فلا نعلم له رواية عن عبد الله فدل انه أخذه عن غيره واما عن قوله يعدل يزيد الى اصحاب عبد الله ولا نقطع بفضلهم عليه فكيف يكون شخص واحد حديثه عند مسلم وحده يعدل بعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وابى الشعثاء وعكرمة وآخرين من أصحاب عبد الله الذين رووا عنه هذا الحديث خصوصاً اذا أضفنا الى ذلك ما قدمناه عن عمرو بن دينار والزهرى من الطعن على يزيد ابن الاصم بما سبق ولم يطعن احد في اصحاب ابن عباس واما عن قوله هى اعلم بنفسها من عبد الله فنقول بموجبه نعم هى أعلم بنفسها وقد حدثت هى عطاء وابن اختها بما هى اعلم به من غيرها واما عن قوله انما تزوجها بمكة حاضرا فيرده ما رواه مالك عن ربيعة عن سليمان بن يسار « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع ورجلا من الانصار يزوجانه ميمونة ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج » انتهى فثبت انها زوجاه اياها وهو متلبس بالاحرام في طريقه الى مكة ولما حل بنى بها حلالا بسرف وكانت هى أيضاً حلالا . وذكر موسى بن عقبة عن ابن شهاب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فى ذى القعدة فلما بلغ موضعا ذكره بعث جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه بين يديه الى ميمونة يخطبها عليه فجعلت امرها الى العباس فزوجها منه وقد اوضح ذلك ابو عبيدة في كتابه الزوجات توجه صلى الله عليه وسلم الى مكة معتمرا سنة

أعرف بطريق الرواية وشرائطها [1] وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الامام وغيره بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما

سبع وقدم جعفرا يخطب عليه ميمونة فجعلت امرها الى العباس فانكحها النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم وبنى بها بسرف وهو حلال واما قوله وبقي خبر عثمان وميمونة لا معارض لها فنقول المعارضة لا تكون الا مع التساوى والتساوى هنا غير ممكن لان حديث ابن عباس رواه عنه من ذكرناهم من الائمة الاعلام وحديث عثمان رواه نبيه بن وهب وهو من افراد مسلم وليس له من الحفظ والعلم مايساوى احداً منهم فاذا كان كذلك فكيف يصح دعوى النسخ فيه اه . وحينئذ بطل قول ابن حزم فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لما علمت من بطلان وجوهه كلها على ان دعوى ان خبر ابن عباس وهم يقتضي ان جميع الثقات من رواة حديث ابن عباس ممن قدمناهم وهموا فى ذلك تبعا لوهم ابن عباس ولم يتنبه واحد منهم لذلك هذا بعيد جداً على انك قد تبينت بعد هذا كله ان حديث انه تزوجها وهو محرم كما رواه ابن عباس رواه غيره وانه مروى فى الصحيحين بخلاف غيره ممن نقل عنه وان ميمونة ما كانت موجودة وقت العقد بل الذى تولى صيغة العقد نيابة عنها هو العباس فلم تكن مباشرة ولا عالمة بحال النبي صلى الله عليه وسلم حينذاك وعلمها انما كان بحال نفسها وكونها كانت حلالا وهى لم يرو احد عنها انها كانت محرمة فالذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم فى طريقه من المدينة الى مكة أعلم بحاله وهو انه كان محرماً والعباس كان معه وهو الذي ناب عنها في العقد والغالب انه كان محرماً كالنبي صلى الله عليه وسلم فكان هذا أولى بالقبول والله اعلم

(١) قال الاسنوى « الثامن كون الراوى جليس المحدثين لانه اعرف الخ » أقول قد يقال كونه أعرف بطرق الرواية الخ لادخل له فى الصدق ولا فى الضبط وكم ممن كان جليس المحدثين يتساهلون بل يكذبون وكم ممن لم يجالسوا المحدثين يهتمون بشأن الحديث وضبطه فالظاهر ان محل ذلك ما اذا استويا فى الحفظ والضبط وفى سائر الصفات الاصلية وزاد أحدهم بكونه جليس المحدثين الخ »

أكثر فانه يقدم كما قاله في المحصول أيضاً ولم يفرض المسألة الا فى ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل . التاسع كون الراوى مختبرا [١] فخبر العدل الذي عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروي الا عن العدل فانه قد سبق فى باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها . العاشر كون الراوي معدلا بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلا بهذا الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلا بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلا ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق. فتلخص ان أعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلفظ بالتزكية [٢] فقد جزم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما بعكسه وقالوا ان التعديل

---

(١) قال الاسنوى « التاسع كون الراوى مختبراً الخ » أقول المراد انه كونه مزكى بالاختبار من المجتهد فيترجح على المزكى عنده بالاخبار لان المعاينة أقوى واذا قدم كونه مزكى باختبار المجتهد نفسه على صريح التزكية قدم على غير مما ذكره الاسنوى بالاولى

(٢) قال الاسنوى « فان اراد به التلفظ بالتزكية الخ . » أقول قال فى جمع الجوامع وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته قال الجلال فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته في الجملة لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية اه . وأشار بقوله في الجملة الى انه حكم بشهادته او عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بعد تزكية او لا كما يؤخذ من العطار عليه فيؤخذ من هذا ان تقديم خبر المصرح بتزكيته على خبر المحكوم بشهادته او المعمول بروايته مقيد بعدم الوقوف على تفصيل الامر أما لو وقفنا على ما ذكر وتبين ان الحكم بالشهادة قد زكى الشاهد او عمل برواية الراوى بعد تزكيته فقد اجتمع في هذا صريح

بصريح القول راجح على التعديل بالعمل[1] بالرواية أو الحكم على الشهادة لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادهما الى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية وان أراد به الرواية عنه وهو الذي صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلا الا اذا شرط أن لا يروى الا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتي فيه ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الامام هاتين المسئلتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكى اذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف الا أن تجعل الباء فى كلامه أعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلا أى مزكى مع العمل فحينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم وليس في كلام الامام وأتباعه تعرض الى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى[2] لان الاحتياط فيه أبلغ . الحادي عشر كثرة المزكين وهو واضح.

التزكية والحكم بالشهادة والعمل بالرواية فيكون ارجح من صريح التزكية كما يرجح احدهما بكون تزكية راويه بالحكم بالشهادة على رواية الذي زكى بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر ومع ذلك فما زكى باختبار المجتهد يقدم على كل هذا كما يؤخذ من التقرير على التحرير ومتى حمل كلام المصنف على هذا اتضح مراده من ذلك

(١) قال الاسنوى « وقالوا ان التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل الخ » أقول قد علمت ان محل ذلك اذا لم نقف على تفصيل الامر اما اذا وقفنا وعلمنا ان الحاكم انما حكم بالشهادة بعد التزكية بصريح القول ومن عمل بالرواية انما عمل بعد التزكية بصريح القول كان كلاهما راجحا على التزكية بصريح القول التى لم يكن معها حكم ولا عمل وأشار الى ذلك الاسنوى بقوله بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل اسنادهما الى شيء آخر الخ

(٢) قال الاسنوى « وقال الآمدى ان الحكم اولى الخ » أقول قد علمت ان هذا موافق لما فى التقرير على التحرير

الثاني عشر بحث المزكين عن أحوال الناس واليه أشار بقوله وبحثهم تقديره وكثرة بحثهم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب . الثالث عشر كثرة علم المزكين يعني بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة بقولهم أكثر لا باحوال الراوي كما قاله الشارحون فانه قد تقدم مايدل عليه . الرابع عشر حفظ الراوي وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما في المحصول أحدهما [1] أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى لانه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثاني أن يكون أحدهما اكثر حفظا أي أقل نسيانا فان روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فان حملنا كلام المصنف على الثاني فيكون معطوفا على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزكين تقديره وبكثرة حفظه. الخامس عشر زيادة ضبط الراوي [2] والضبط هو شدة

(١) قال الاسنوى « الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل امرين صرح باعتبارهما فى المحصول احدهما الخ » أقول حفظ الراوى الذى به الترجيح تارة يراد منه ان الراوى يروى من حفظه لامن كتاب فيقدم على من يروى من كتاب وتارة يراد منه ان الراوى يعول فى ضبط ما يرويه على حفظه دون الكتابة فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يروى على خبر المعول على الكتابة لاحتمال ان يزاد في كتابه او ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم والفرق بين الامرين ان الاول يروى من محفوظه لا من كتاب والثانى ان يعول فى ضبط الحديث على كتابته لا على حفظه والاول في كلام الاسنوى يحتمل كلا من الامرين لان قوله قد حفظ الحديث واعتمد الآخر الخ يحتمل ان يكون المراد منه ان الحافظ روي الحديث اعتمادا من حفظه لا من كتاب والآخر روى من كتاب وان يكون المراد ان الحافظ اعتمد فى ضبط الحديث وتذكره على حفظه للحديث والآخر اعتمد في ذلك على كتابته الحديث لا على حفظه وعلى كل فكل منهما مرجح على مقابله واما الثانى فهو الضبط بمعنى عدم النسيان

(٢) قال الاسنوى « والخامس عشر زيادة ضبط الراوي الخ » أقول

الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فاذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماما يرجح خبره ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط لالفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه . قال في المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطا لكنه أكثر نسيانا وكان الآخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمنع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذى قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون . السادس عشر دوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائما على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل وشرط في المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم في حال اختلاطه . السابع عشر شهرة الراوي لان الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب ومانعة أيضاً من التدليس عليه . الثامن عشر شهرة نسبه . التاسع عشر عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله في المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى الاسم الواحد . وهذا قد يدخل أيضاً في كلام

زيادة ضبط الراوى فسره بعض شراح المنهاج بعدم النسيان ومتى كان ضابطا فطنا ورعا ترجح مرويه ولو رواه بالمعنى وغيره رواه بلفظه الصادر منه صلى الله عليه وسلم وفسره الاسنوي بزيادة الضبط لالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخرما قال وهذا انما يكون فيما اذا كان كل واحد من الراويين راويا للحديث باللفظ واحدهما أضبط فان كونه راويا للفظ يقدم على من كان راويا بالمعنى لسلامة المروى باللفظ عن احتمال تطرق الخلل في المروى بالمعنى اما اذا كان الراوي ورعا ضابطا فطنا فيقدم ولو روى بالمعنى كما قلنا كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاحسن في التفسير ما فسر به بعض شراح المنهاج كما تقدم لان كون الراوي راويا باللفظ مرجح مؤخر عن الترجيح بالضبط بمعنى عدم النسيان

المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سامعه أنه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس . العشرون تأخر اسلام الراوى فالخبر الذي يكون راويه متأخر الاسلام عن راوى الخبر الآخر راجح لان تأخر الاسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعه المصنف وجزم الآمدى بعكسه لقوة اصالة المتقدم في الاسلام[1] ومعرفته. وأما الامام فانه ذكر أيضاً كما قاله المصنف

(١) قال الاسنوي «وصرح الآمدى بعكسه لقوة اصالة المتقدم في الاسلام الخ» أقول قال الجلال وابن الحاجب جزم بهذا فى الترجيح بحسب الراوي وبما قبله فى الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل اه . أقول قد أخذ ابن الحاجب هذا الترجيح مما ذكروه فى التعليل من كون متقدم الاسلام اشد تحرزاً لكونه متأصلا في الاسلام فيطلع من أمور الاسلام علي ما لم يطلع عليه متأخر الاسلام فكان الراوى المتقدم اسلامه ارجح على المتأخر اسلامه فهذا الترجيح بحسب ذات الراوى فلذلك جعل ابن الحاجب متقدم الاسلام في الترجيح بحسب الراوى راجحاً على متأخر الاسلام وجزم به واما فى الترجيح بحسب الخارج فهو من حيث ان تأخر اسلام الراوى قرينة ظاهرة فى تأخر مرويه فى الخارج على مروى متقدم الاسلام المعارض له فيكون ناسخاً له فيقدم عليه . والحاصل ان متقدم الاسلام وان كان أعلى من متأخره شرفا ورتبة الا أن ذلك لا يستلزم تقدم مرويه على مروى متأخر الاسلام لما ذكر من القرينة الظاهرة الخارجية المشعرة بان مروى متقدم الاسلام مقدم على مروى متأخره ومن ذلك تعلم ان محل ترجيح متأخر الاسلام على متقدمه اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه كما هو ظاهر جداً وتعلم أن من قال بترجيح متأخر الاسلام وأطلق محمول على هذا وان قول الاسنوى ثم قال أى الامام والاولى أن تفصل الخ هو توفيق بين القولين وان من قال بترجيح متقدم الاسلام على متأخره مراده اذا كان

لـكن شرط فيه أن يعلم ان سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل فيقال المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما اذا علمنا أن المتقدم مات قبل اسلام المتأخر أو علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتأخر فههنا نحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب . قال :

« الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوي فى البلوغ على الراوي في الصبا وفي البلوغ والمحتمل وقت البلوغ على المحتمل فى الصبا وفيه أيضاً » أقول الوجه الثاني الترجيح وقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار اليهما بقوله فيرجح الراوي فى البلوغ الخ لـكن الثاني منهما انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما سيأتي والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين: التقرير الاول أن يكون المراد أن الراوي لحديث في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك الحديث مرتين، مرة في بلوغه ، ومرة في صباه لان الراوي في هاتين الحالتين يكون متحملا في وقت الصبا بالضرورة ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر . قوله «والمتحمل» يعني أن المتحمل لحديث فى زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين، مرة فى صباه ومرة في بلوغه لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع فى حال الصبا دون الواقع فى حال البلوغ والى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أي في البلوغ منضما الى ماذكرناه وهو الصبا . التقرير الثاني أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون راويه لا يروى الاحاديث الا فى وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها الا فى صباه أو روى بعضها في صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر

متقدم الاسلام سمع بعد اسلامه بان كان موجوداً في زمان المتـأخر ولم نعلم ان اكثر مسموعاته قبل اسـلام المتأخر لانه حينئـذ راجح باصالته فى الاسلام فيكون أشد تحرزاً من متأخره ولاقرينة تدل على ظهور تأخر خبر المتأخر ومن قال بترجيح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه مراده ما اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسـلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سمع بنفسه أو علمنا ان أكثر مسموعات المتقدم متقدم على مسموعات المتأخر

من مروياته فى حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول فى التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذى لم يتحمل راويه الاحاديث الا فى زمان بلوغه على من لم يتحمل الا فى زمان صباه أو تحمل بعضها فى صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة فى حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثانى وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثانى وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان أراد الاول فهو بعيد فى المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لاحد وأيضاً فان ماذكره فى الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لان الراوى فى البلوغ الذي قدم على الراوى فى البلوغ وفى الصبا ان تحمل في البلوغ فتقديمه انما هو تقديم لمن تحمل فى البلوغ على من تحمل فى الصبا لان الرواية فى الصبا والبلوغ تستلزم التحمل فى الصبا قطعا وقد ذكره من بعد ، وان كان قد تحمل فى الصبا ولكنه روى فى البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه فى هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى فى البلوغ لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل[1] وقد وقع كذلك فى نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه فى الترجيح بوقت الرواية والنسخة التى وقعت لهذا الشارح غلط . قال :

---

(١) قال الاسنوى « لاجرم ان الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل الخ » أقول يتعين حمل كلام المصنف على التقرير الثانى لكونه الاقرب لكلام الامام الذى هو أصله ولكونه لا يرد عليه الاعتراض الذى ذكره ولذلك اقتصر فى جمع الجوامع على التحمل أيضاً فقال وكونه متحملا بعد التكليف قال شارحه لانه أضبط من المتحمل قبل التكليف اه . وعبر بالتكليف لانه أحسن من عبارة البلوغ لعدم التصريح فيها بالعقل وزاد فى مسلم الثبوت فقال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما قال شارحه فيكون ما تحمله بالغاً مسلما أرجح مما تحمله صبياً أو كافراً لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره اه

« الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكى بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوى الاصل » أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور : الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذى اختلف في كونه مرفوعا اليه أو موقوفا على الصحابي. الثانى الخبر المحكى مع سبب نزوله راجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوى لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الامام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارض فى صاحب السبب فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم ان المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الأخبار. الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذى يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله في المحصول لان المحكى باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى. الرابع اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار[١] لم تقبل رواية الفرع وان تردد قبلت كما سبق في الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذى لم ينكره الاصل راجحاً عليه وتعبير المصنف بقوله راوي الاصل هو عبارة الامام[٢] أيضاً

---

(١) قال الاسنوى « الرابع اذا أنكر الراوى الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار الخ » أقول وجه ذلك انه اذا اكذب الاصل الفرع فى روايته عنه جازما بذلك سقط هذا الحديث اتفاقا ولو لم يكذب الاصل الفرع صريحاً يردد فالاكثرون على أن الحديث المروى حجة فالاول متفق على سقوطه فليس دليلا أصلا فتعين ان يكون الكلام فى الثانى

(٢) قال الاسنوى « وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الامام الخ » أقول قد عبر بمثل هذه العبارة صاحب جمع الجوامع فقال الجلال كذا في المنهاج كالمحصول وهو من اضافة الاعم الى الاخص كمسجد الجامع وهى نادرة فلا يتبادر الذهن اليها ولو زاد ال فى راوى اوحذفه كان أصوب كما قاله فى شرح

ولـكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل فى راوي أو حـذفه بالكلية . قال :

« الرابع بوقت وروده فترجح المدنيات والمشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ مضيق والمتحمل فى الاسلام » أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها[1] فافهم ذلك : أحدها الآيات والاخبار المدنيات راجحة علي المكيات . واعلم ان المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكي ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لانه لو كان كذلك لكان المدني ناسخا للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسئلة فى تعارض النصين. وأيضا فلان تقديم المنسوخ علي الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام فى الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم علي الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أولم نعلم الحال[2]

المنهاج والمعنى ان الخبر الذى لم ينكره الراوى الاصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته لان الظن الحاصل من الاول أقوي اهـ . فعلم أنه على فرض امكان تصحيح كلام المصنف هنا بما أشار اليه الجلال لكن الاصوب ما قاله الاسنوى

(١) قال الاسنوى « وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها الخ » اشار بقوله فافهم ذلك الى رد تضعيف الامام ولذلك عدها فى جمع الجوامع وغيره من المرجحات غير مبالين بتضعيف الامام

(٢) قال الاسنوى « بل المراد ان الخبر الوارد فى المدينة مقدم على الوارد فى مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أولم نعلم الحال الخ » أقول أشار بقوله او لم نعلم الحال الى أن محل هذا الترجيح انما يكون فيما لم يعلم ورود ما فى مكة بعد الهجرة اما اذا علم انه بعد الهجرة فلا يكون كونه في المدينة مرجحاً لان الكل مدنى حينئذ

والعلة فيه ماقاله الامام ان الغالب فى المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بأن هـذا الحديث الوارد فى مكة انما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لـكونه متأخراً . الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام[1] راجح على مالا يكون كذلك لان ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل .وقال في المحصول الاولى ان يفصل فيقال ان دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يقدم الاول عليه .وقد يجاب عما قاله انه اذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير أو مظنونه بخـلاف مالم يدل على شيء ومايقطع برجحانه أو يظن راجحاً على مالا يكون كذلك وأيضاً فانه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يعكر عليه فتأمله . الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لانه أظهر تأخرا فان النبى صلى الله عليه وسلم كان يغلظ في ابتداء أمره زجرا لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف واطلاق هذه الدعوى مع

---

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول عللوا ذلك بأن علو شأنه صلى الله عليه وسلم كان يتجدد شيئاً فشيئاً فما أشعر بأن شأنه أعلا فهو المتأخر وبأن علو شأنه واظهار دينه على الاديان كلها كان في آخر امره صلى الله عليه وسـلم اه . وهذا يقتضي ان الحديثين اذا اشتركا في الدلالة على العلو كان ما أشعر بأن شأنه عليه الصلاة والسلام اعلا مقدم على ما اشعر باصل العلو ومنه يعلم ان ما أشعر باصل العلو مقـدم على مالم يشعر بعلو اصلا سواء دل على الضعف أو لم يدل. وبهذا يتضح لك حقيقة المراد هنا وانه لا وجه لما قاله فى المحصول من ان الاولى ان يفصل فيقـال الخ ولذلك كان ماذكره صاحب المحصول في السادس من هذا القسم معكراً على ماقاله من اولوية التفصيل

ما سيأتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم [١]. وقد جزم الآمدي بتقديم الدال على التشديد قال لان احتمال تأخره أظهر لان الغالب منه عليه الصلاة والسلام أنه ما كان شدد الا بحسب علو شأنه ولهذا أوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا وتبعه ابن الحاجب على ذلك. واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه الصلاة والسلام يغلظ فيها زجرا للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف فى هذه المسئلة لقرينة العدول الى التخفيف فى نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الامام والآمدى اختلاف وسيأتى فى الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا. الرابع الخبر المروى مطلقا أي من غير تاريخ بكونه راجحا على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لان المطلق أشبه بالمتأخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم بخلافه كما سيأتى. الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد فى آخر عمره عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق لانه أظهر تأخرا ومثله الامام بأنه صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم « واذا صلي جالسا » يعني الامام « فصلوا جلوسا أجمعين » وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه. السادس اذا أسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر في حال اسلامه أم في حال كفره كما قاله في المحصول قال لانه أظهر تأخرا. قال:

« الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والاشبه بها فالشرعية ثم العرفية والمستغنى عن الاضمار والدال على المراد من

---

(١) قال الاسنوى « واطلاق هذه الدعوى مع ماسيأتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم الخ » أقول أي على الصحيح والا فقد قيل يقدم المبيح على الحاظر لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفى الحرج كما قيل بالتساوى لتساوى مرجحيهما

وجهين وبغير وسط والمومى الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد » . أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور : الاول أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فان الفصيح مقدم اجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك [١] فان منهم من رده لان النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه وأما الافصح فلا يرجح [٢] على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح . الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه . الثالث العام الباقي على عمومه راجح [٣] على العام المخصص للاختلاف فى حجيته وهذا

---

(١) قال الاسنوى « للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك الخ » أقول فالعلة فى ترجيحه اجماعا انه دليل متفق على قبوله والركيك مختلف في قبوله ومن قبله حمله على ان الراوى روى معناه بلفظ نفسه وحينئذ يتطرق اليه احتمال الخلل باحتمال روايته بالمعنى ولكن هذا يشعر بجواز صدور غير الفصيح عنه صلى الله عليه وسلم لاننا لم نقطع بان الراوي رواه بالمعنى ولا مانع من ذلك لان غير الفصيح قد يصدر منه عليه الصلاة والسلام على وجه التنزل لمن لغته ذلك وهو عليه الصلاة والسلام مأمور بأن يخاطب الناس بما يفهمون بمقتضي وظيفة التبليغ

(٢) قال الاسنوي « وأما الافصح فلا يرجح الخ » أقول استدل القائل بانه يقدم الافصح بانه صلى الله عليه وسلم افصح العرب فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه احتمال الخلل.ورد ذلك بانه لابعد في نطقه بغير الافصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بلغاتهم كذا يؤخذ من الجلال . وأشار بقوله لابعد في نطقه بغير الافصح الى ان نطقه بغير الفصيح فيه بعد ولذلك اختلفوا في قبوله ورده

(٣) قال الاسنوى « الثالث العام الباقي على عمومه راجح الخ » أقول قال

القسم يستغنى عنه بما سيأتى من تقديم الحقيقه على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف . الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب ففيه خلاف سبق في موضعه . الخامس اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك في المجمل والمبين . السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقه العرفية أو اللغوية لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم ان المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح علي المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها . السابع يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا القسم أيضاً داخل فى تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز . الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول أقوى لتعدد جهة الدلالة . التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة(١) لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « الايم

في جمع الجوامع قالوا و مالم يخص وعنـدي عكسه اه . وعلل الجلال ماقالوه بضعف ماخص بالخلاف فى حجيتـه بخلاف الاول وهو مالم يخص . ثم قال قال المصنف كالهندي وعندى عكسه لان ماخص من العام الغالب والغالب أولى من غيره اه . وبهذا تعلم انه لا وجه لقول الاسنوى وهذا القسم يستغنى عنه بما سياتي الخ لان هذا القسم مما غلب فيه المجاز وكثر وفيه الخلاف كما سمعت واما قسم تقديم الحقيقة على المجاز فهو خاص بما اذا لم يكن المجاز غالباً وسيذكر الاسنوى نفسه هذا قريبا فيقول ولا خلاف فى تقديم الحقيقة حينئذ على المجاز

(١) قال الاسنوى « التـاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة الخ » أقول قال في جمع الجوامع وما فيـه تهديد او تأكيد قال الجلال على الخالى عن ذلك مثال الثانى حديث أبى داود وصححه ابن حبان

أحق بنفسها من وليها » مع قوله عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل » فان الاول يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها [1] باذن وليها كما يقوله أبوحنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة [2] وذلك لانه يدل على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك

والحاكم على شرط الشيخين « ايما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل مع حديث مسلم « الايم احق بنفسها من وليها » فان هذا الحديث يدل على تزويجها نفسها واحتمال تأويله بأن المراد انه لا يزوجها الا باذنها الصريح بخلاف البكر فان سكوتها كاف تأويل بعيد فان الايم هي من لا زوج لها بكراً كانت أو ثيبا فالحديث سوى بين البكر والثيب على ان ذلك لا يفيد الشافعية لان المرأة لا يجوز أن تباشر عقد النكاح لنفسها ولو باذن وليها ولا لغيرها ولو بطريق التوكيل . نعم اذا قلنا ان مثل هذا التأكيد مرجح كما هو صريح عبارة جمع الجوامع يقدم عليه الحديث الاول فى كلام الجلال وهو الثاني في كلام الاسنوي بما فيه من التكرار الدال على تقوية الحكم وتأكيده ولكنه معارض بأن الثانى فى كلام الجلال وهو أول في كلام الاسنوي دال على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها باذن وليها وبغير اذنه وانما للاولياء حق الاعتراض اذا زوجت نفسها بغير كفء أو باقل من مهر المثل كما يقول أبو حنيفة

(١) قال الاسنوى « بأن الاول يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها الخ » اقول قد علمت ان الحديث يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها مطلقاً باذن الولي وبغير اذنه واطلاق النص حجة اتفاقا

(٢) قال الاسنوي « والثانى يدل على بطلانه كما يقول الشافعى ولكن بواسطة الخ » أقول الحديث بمفهوم المخالفة الذي هو حجة عند الشافعية يدل على صحة انكاح المرأة نفسها باذن وليها وهذا المفهوم يوافق اطلاق حديث مسلم من أن المرأة احق بنفسها من وليها فلها ان تزوج نفسها مطلقا واتفاق الامامين على عدم الفصل حيث قال ابو حنيفة بصحة تزويجها نفسها مطلقا باذن

بطل أيضاً مع الاذن للاتفاق بين الامامين على عدم الفصل . العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم(١) على الخبر الذي لا يكون كذلك لان انقياد الطباع الى الحكم المعلل أسرع . الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » يرجح على ما ليس كذلك لان ترجيحه انما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضي النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فانه يقتضي النسخ مرتين لانه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة التى فيه والاباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واوضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المحصول . الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه الصلاة والسلام « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » راجح على ما ليس كذلك(٢) لان اقترانه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه وكذلك

وبغير اذن وقال الشافعى بعدم صحة تزويجها نفسها مطلقا باذن وبغير اذن لا تأثير له هنا لان نفس الحديث هو الذي دل على صحة تزويجها نفسها مطلقا على أن هناك فرقاً بين الحديثين فان حديث مسلم لا خلاف في صحته وحديث أبى داود الذي صححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين في صحته مقال يعلم لمن راجع فتح القدير للكمال بن الهمام من كتاب النكاح

(١) قال الاسنوى « العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم الخ » أقول مثاله حديث البخارى « من بدل دينه فاقتلوه » مع حديث الصحيحين « انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان » نيط الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثانى فحملنا النساء فيه على الحربيات كذا في الجلال أقول لكن هذا المرجح معارض بمرجح آخر وهو ان الحديث الثانى نهي والاول أمر والنهي راجح على الامر وعند التعارض يكون المعول فى الترجيح ما يراه المجتهد كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « راجح على ماليس كذلك الخ » أقول كاحاديث الترغيب في صوم النفل وان كان ذلك من تقديم خاص على عام أو مقيد على مطلق لان أحد المتعارضين قد يرجح من وجوه

لو كان التهديد في أحدهما أكثر كما قاله في المحصول وأهمله المصنف تبعا للحاصل قال :

« السادس بالحكم فيرجح المبقى لحكم الاصل لانه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد والمحرم على المبيح لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال » والاحتياط ويعادل الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم القيد ونافي الحد لانه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام ادرأوا الحدود بالشبهات » أقول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بامور الاول يرجح الخبر المبقى لحكم الاصل أى المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم اي الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره [1] فليتوضأ مع قوله ان هو الا بضعة منك لان المبقى متأخر عن الناقل اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة [2]

---

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره الخ » أقول هذا الحديث صححه الترمذي وغيره كما ان حديث « ان هو الا بضعة منك رواه » الترمذي وغيره انه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره أعليه وضوء قال « لا انما هو بضعة منك » اهـ . وبضعة بفتح الباء لاغير اى قطعة لحم منك جمعها بضع كتمرة وتمر ومن أراد تخريج الحديثين على ما يراه أئمة المذهبين فعليه بنصب الراية في تخريج احاديث الهداية للزيلعي الكبير الحنفي وتحبير الحبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير لابن حجر الشافعى أو يرجع الى فتح القدير للكمال ابن الهمام فان فيه ملخص ما قاله الفريقان

(٢) قال الاسنوي « اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة الخ » أقول اي اذا قلنا ان الناقل متأخر والمقرر للاصل متقدم كان المقرر للاصل موافقاً لما تقتضيه البراءة الاصلية فيكون مؤكداً أما لو جعلناه متأخراً والناقل عن الاصل مقدما كان مفيداً حكما جديداً وينسخ حكم الناقل والتأسيس خير من التأكيد . والمخالف يقول أن الناقل للاصل فيه زيادة على الاصل بخلاف المقرر للاصل فانه يوافقه ولا يزيد عليه . وحاصل ماقاله الاسنوى ان كون المقرر للاصل لا يزيد هو الذى اقتضى أن نجعله متأخراً حتى تكون له فائدة فالمخالف جعل المقتضى للتأخير مانعاً منه فلا يقبل ولذا رجح الاسنوى ما اختاره المصنف وقال الامام انه الحق من أن المقرر للاصل مقدم على الناقل عن الاصل

لانه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج اليه لان في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متأخراً عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكر الامام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولان الاخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفى ذلك تكثير النسخ لان الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما اذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لان المبقى حينئذ يكون وارداً أولا لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثاني أن رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا . الثاني الخبر الدال على التحريم[1] راجح على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل بترجيح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئاً والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين

---

(١) قال الاسنوى « الثانى الخبر الدال على التحريم الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه والتحريم يترجح على غيره من الاحكام وقيل بتقديم الاباحة لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يحب التخفيف على أمته وقيل المحرم والموجب متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة اه . فظاهر هذا أن الراجح ترجيح المحرم على ما عداه من الاحكام مطلقا لحكاية مقابله بقيل وسيأتى فى كلام الاسنوى

فى الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بامرين أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام على الحلال . الثانى أن الاحتياط يقتضي الاخذبالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراماً ففي ارتكابه ضرروان كان مباحا فلا ضرر فى تركه « قوله . ويعادل الموجب » يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فاذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شيء والآخر يقتضى ايجابه فيتعادلان اي يتساويان حتى لايعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان اى واذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوى للمقدم مقدم والحكم بالتساوي هو رأى الامام واتباعه وجزم الآمدي بترجيح المحرم[1] لان اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق[2] على الخبر النافي له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم القيد

---

(١) قال الاسنوي « وجزم الآمدى بترجيح المحرم الخ » أقول قد علمت ان هذا هو الراجح وما رآه الامام واتباعه وجرى عليه المصنف من التعادل مرجوح وأشار الاسنوي بقوله لان اعتناء الشارع بدفع المفاسد الخ . الى دفع ماقاله القائلون بالتعادل من ان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا الى آخر ماقدمناه لاننا لانسلم انه ليس ههنا احتياط وان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة لان ارتكاب الحرام من قبيل فعل المفسدة وترك الواجب من قبيل ترك المصلحة ففي ترك الحرام دفع المفسدة وفى فعل الواجب جلب المصلحة واعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح

(٢) قال الاسنوى « الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق اوالعتاق الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمثبت على النافي لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالاصل وثالثها سواء لتساوى مرجحيهما ورابعها يرجح المثبت الا في الطلاق والعتاق فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لان الاصل عدمهما وحكي ابن الحاجب مع هذا عكسه أي ترجح المثبت لهما على النافي اه . فانت ترى

فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك

ان صاحب جمع الجوامع حكى في هذه المسئلة أربعة اقوال : الاول ان المثبت مقدم على النافي مطلقا وعلله الجلال باشتماله على زيادة علم فيكون تأسيسا وهو خير من التأكيد وبهذا يترجح هذا القول على باقي الاقوال . والثاني تقديم النافي مطلقا وعلله الجلال باعتضاده بالاصل أي لان الاصل في كل شيء هو العدم . والثالث يستويان مطلقا وعلله الجلال بمساواة مرجحيهما أي ان المثبت يرجحه اشتماله على الزيادة والنافي يرجحه اعتضاده بالاصل وهما مستويان في نظر القائل الرابع التفصيل بترجيح المثبت فيما عدا الطلاق والعتاق وأما فيهما فيقدم النافي على المثبت لهما وعلل ذلك الجلال بان الاصل عدمهما أي فيكون النافي معضدا بموافقة الاصل وبينوا ذلك بان الاصل عدم الزوجية بالنظر للطلاق وعدم الرقية بالنظر للعتاق ومقابل هذا القول ما حكاه ابن الحاجب مع ذكره هذا القول وهو عكسه ولم يذكر له الجلال تعليلا ولكن هو قول الكرخي والكرخي يقول ان ماحكمه وقوع الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين وهو الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية والنافي لهما على خلافه وهذا بعينه هو الذي علل به الاسنوي ما اختاره المصنف من تقدم المثبت في الطلاق والعتق على النافي وهو الذي ترتب عليه ماذكره الاسنوى من قول الآمدى ويمكن ان يقال بل النافي اولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة الكلام الخ . وأنت خبير بأنه لاخصوصية للطلاق والعتق بكل واحد من النقلين وانظر على العكس ما يقوله في المثبت لغيرها كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع بعد ان ذكر نقلا عن السعد في حاشية العضد ما نقله الاسنوى عن الآمدى ووجه ما قاله شيخنا ان الاصل في كل شيء عدمه وقد علمت ان الجلال علل القول بترجيح النافي على المثبت للطلاق والعتاق بان الاصل عدمهما وبينوا ذلك بان الاصل عدم الزوجية اي والطلاق فرعها وعدم الرقية أي والعتاق فرعها وكون الاصل العدم لايخص الطلاق والعتاق وان الآمدي علل ذلك القول بان النافي على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي لهما وهذا الذي قاله الآمدي لايجيء في الطلاق والعتاق ويجيء فيما يقابلهما مما يمكن فيه

اليمين فيكون موافقاً للاصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذي جزم به المصنف

الترجيح بموافقة الدليل و كذلك الذي قدم المثبت في الطلاق والعتاق علل ذلك بان ما حكمه وقوع الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين وهو الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وهذا بعينه هو الذي علل به الجلال لقول من رجح النافي للطلاق والعتاق على المثبت لهما وهذا ايضا لايختص بهما بل يكون ايضا في نظائرهما . فلهذا كله قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه عليه اما اذا كان احدهما مثبتاً والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لايعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين أي ان احتمل النفي ان يعرف بالدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى فالاثبات أولى وكتب السعد في التلويح على قوله وان كان لايعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت أولي مانصه اذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل لجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن أبان أن النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه أى النفي يعرف بالدليل فيتساويان فان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكره في باب الرواية بتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين اه . فتبين من هذا ان صدر الشريعة شرط في أولوية المثبت ان لايعرف النفى بدليل بل كان بناء على العدم الاصلى وان المراد عدمه هو واما ان تحقق ان النفي يعرف بالدليل أيضا فهو مثل الاثبات وان احتمل ينظر حتى يثبت تبين الامر على وجه ماتقدم ولا شك ان الاصل في الطلاق والعتق بالنظر اليهما في ذاتهما العدم وان كان عدما طارئا بعد ملك النكاح وملك اليمين فكان المثبت

جزم به الآمدى حكما وتعليلا ثم قال ويمكن أن يقال بل النافى أولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان . الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم (١) والدليل عليه أمران : أحدهما أن الحد ضرر والضرر منفى عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام الثانى قوله عليه الصلاة والسلام ادرأوا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر فى نفى الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث . وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون . نعم كلامه فى هذا القسم

فيها باعتبار ذاتهما مقدما على النافى ولذلك قال فى مسلم الثبوت وموجب الطلاق والعتاق على نافيهما اه . قال شارحه لان موجبهما فى قوة المحرم أى ان النافى وان وافق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين لكن نفيهما لا يعرف بذلك الدليل بل بعدمهما الاصلى والدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين يفيد الاباحة واثباتهما يعرف بدليله وهذا فى قوة دليل يفيد الحرمة الطارئة على الاباحة والحل فكان فيه زيادة علم وذلك لان المرأة كانت حراما فحلت بملك النكاح او اليمين وهذا ثابت لا كلام فيه فالنافي بعد ذلك لم يغير شيئا مما كان ثابتا فلا طريق لمعرفته الا التمسك بعدم الطلاق والعتق الاصلى واما المثبت فقد أفاد الحرمة الطارئة على الحل الذى ثبت بملك النكاح او اليمين . هذا تحقيق هذا المقام فخذه ولا تسأم ان كنت محبا للعلم فانك قد رأيت كيف اضطربت فيه عبارات الفحول والله الموفق

(١) قال الاسنوى « الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له الخ » أقول هذا مذهب الحنفية أيضا وعللوه بان الدرء كان اهم ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم كيف كان يحتال لدرء الحدود

وفى الذى قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل. قال : « السابع بعمل أكثر السلف » أقول الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجى كما قاله الامام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الاقل ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل الترجيح بدلا عن عيسى بن أبان فقط ثم نقل عن آخرين انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبير بأكثر السلف عبر به الامام أيضاً وهو يقتضي ان مادون ذلك لايحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب [١] وهذا

---

(١) قال الاسنوى « وهو يقتضي ان ما دون ذلك لايحصل به الترجيح الخ» أقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال وكذا الموافق مرسلا أو صحابيا او أهل المدينة أو الاكثر من العلماء على مالم يوافق واحدا مما ذكر في الاصح لقوة الظن في الموافق وقيل لايرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة. وثالثها فى موافق الصحابي ان كان أى الصحابي حيث ميزه النص أي فيما ميزه فيه من أبواب الفقه كزيد في الفرائض ميز فيها بحديث افرضكم زيد وقد تقدم . ورابعها ان كان أي الصحابي أحد الشيخين ابي بكر وعمر مطلقا وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد فى الفرائض ونحوهما أي نحو معاذ وزيد كعلى في القضاء فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين لان المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث « أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم على» اه . وهذه رواية بالمعنى ولفظ الحديث على ما أخرجه الترمذي عن أنس وذكره في التيسير « ارحم أمتي بامتي ابو بكر وأشدهم في أمر الله عمر وأشدهم حياء عثمان وأقضاهم علي وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد ابن ثابت وأقرؤهم أبي بن كعب ولكل أمة أمين وأمين هذه الامة ابو عبيدة ابن الجراح وما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من ابى ذر أشبه عيسى عليه السلام في ورعه» اه فكلام صاحب جمع الجوامع الذى أقره عليه شارحه الجلال صريح في انه لابد في الترجيح بغير موافقة الصحابى من موافقة

فى غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف[1] فى الرجحان كما جزم به الامام

« فصل في أمور أخري يحصل بها الترجيح » ذكرها الامام وأهملها المصنف الاول أن يكون طريق احدى الروايتين يقل فيها اللبس كما اذا أخبر أنه شاهد زيداً بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر. الثانى أن يذكر المزكى سبب العدالة . الثالث ان يجزم أحدهما ويقول الآخر كذا

اكثر العلماء وأما الترجيح بموافقة الصحابى ففيها تلك الاقوال وقد اضطرب الكاتبون هناك في فهمها وتمييز كل قول عن الآخر ولست بصدد تصحيح كلام الناس ومن ذلك تعلم ان ماجزم به الآمدي واقتضاه كلام ابن الحاجب هو قول آخر لم يختره المصنف بل اختار اشتراط موافقة الاكثر وهو الذي جرى عليه فى جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا فى غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم كاف الخ » أقول هذا اذا لم يوافق القول الآخر قول صحابي آخر والا ففيه الاقوال التى قدمناها عن صاحب جمع الجوامع وللشافعي رضى الله عنه طريق آخر حكاه عنه فى جمع الجوامع فقال وقال الشافعى وموافق زيد في الفرائض فمعاذ أي فيها فعلي أى فيها ومعاذ في احكام غير الفرائض فعلى أي في تلك الاحكام قال الجلال يعنى أن الخبرين المتعارضين فى مسئلة في الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلى والمتعارضين في مسئلة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق .فقول الصادق صلى الله عليه وسلم فيه « افرضكم زيد» على عمومه وقوله « وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ » يعني فى غير الفرائض وكذا قوله « وأقضا كم علي » يعني في غير الفرائض واللفظ في معاذ أصرح منه فى علي فقدم عليه في الفرائض وغيرها اه . يعنى ان لفظ الحلال والحرام عام مصرح به وعلم القضاء غير مصرح به بل يستفاد من اقضاكم وهذه المسئلة هى غير المسئلة التى قبلها في جمع الجوامع كما قاله زكريا الانصاري

فيما أظن. الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لان القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف . الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان. السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيـه احتمال . السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه لمسماه على اللفظ المختلف فيه . الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الاول فى المشبه والمشبه به جميعاً لان تشبيه محل بمحل فيه اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه الصلاة والسلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله عليه الصلاة والسلام في الخمر أرقها . التاسع التأكيد كالتكرار فى قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل

« فصل فى مرجحات أخرى » ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمـدى فيرجح بتفسير الراوى قولا وفعلا وبقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الاربعة . ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الآمدي فى منتهى السول بعكسه ولم يرجح فى الاحكام شيئاً ويرجح الامر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خيرولم يرجح الآمدى فى الاحكام شيئاً نعم جزم فى منتهى السول بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لـكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها لان الشرط كالعلة والحـكم المعلل أولى والخطاب التكليفى على الخطاب الوضعي لاشتمال التكليفى على زيادة الثواب واذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظاهرون من نسـائهم أو فى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمناً وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى ياأيها

الذين آمنوا فالخطاب الشفاهى أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى في حق الغائبين لانهم انما يعمهم بدليل منفصل واذا كان أحد الخبرين أمس من الآخر في الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فان هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الأختين فهو أولى من قوله أو ما ملكت أيمانهم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزو الى كتاب معروف والمعزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها . قال :

« الباب الرابع

في ترجيح الاقيسة وهي بوجوه :

الاول بحسب العلة فترجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودى للوجودى والعدمى للعدمى » . أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار شرع في تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهى على خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذى هو مظنة للحكمة[1] كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس

(١) قال الاسنوي « وهي على خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو بأمور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الخ » أقول أي ان القياس المعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة لان الاحكام في الاكثر نيطت بالمظنات دون الحكم والظن يتبع الغالب وقيل المعلل بالحكمة مقدم على المعلل بالمظنة لانه لا تعليل بالحكمة الا عند كونها ظاهرة منضبطة وحينئذ فهي الاولى بالاعتبار وقد تقدم الكلام في التعليل بالحكمة وأنها على ما هو الحق مقدمة على المظنة اذا كانت كذلك وعلى هذا يجب ان يحمل قول من قال ان المعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة على ما اذا كانت الحكمة خفية أو غير منضبطة

الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق فى موضعه . الثانى يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى [١] قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعى الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقى لكن عارضه كون الحقيقى أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية والاوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً [٢] وفي بعض النسخ زيادة الاضافى بين الحكمة والعدمى فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافى ثم العدمى وهذه النسخة مخالفة لا كثر النسخ التى اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في المحصول فان المذكور فيه ماذكرناه أولا . الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى هكذا جزم به المصنف [٣] وحكى فى المحصول

وقول من عكس على ما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة لانها متى كانت كذلك فلا يصار الى التعليل بالمظنة اذ المئنة هى التى لاجلها شرع الحكم

(١) قال الاسنوى « الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى الخ » أقول وهذا ليس خاصا بالحكمة بل كل وصف وجودى مقدم على العدمى لكثرة التعليل فالوجودي حتى اختلف فى العدمى هل يصلح علة اولا وقد تقدم الكلام في ذلك فارجع اليه

(٢) قال الاسنوى « وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية الخ » أقول وكذا علم تقديم التعليل بالوجودي على التعليل بالاوصاف الاضافية لانها عدمية في الواقع ونفس الامر ولا وجود لها الا باعتبار وجود منشئها

(٣) قال الاسنوى « الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى الخ » أقول قال فى جمع الجوامع والوصف الحقيقي فالعرفى فالشرعى الوجودى مما ذكر قال الجلال لان الحقيقي لايتوقف على شيء بخلاف العرفى والعرفي متفق عليه

فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى لانه أشبه بالوجود وان يقال بالعكس لان العدم أشبه بالامور الحقيقية أى من حيث ان اتصاف الشيء به لايحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعي، وتبعه صاحب الحاصل على ذلك ثم رجح صاحب التحصيل العدمى كما رجحه المصنف ومقتضي اطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديرى اولى من الحكم الشرعى لكون التقديري من العدميات ايضاً لكن المجزوم به فى المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول .
قوله « والبسيط » يعنى ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب [1]. وحكى القاضى عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثيرة الاوصاف أولى قال وعندي انهما سيان كذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين فى البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من

بخلاف الشرعى كما تقدم وان عبر هناك بالحكم الشرعى لانه وصف للفعل القائم هو به اه وقال في مسلم الثبوت والحكم الشرعى مقدم على غيره لتوافق الاصول اه وهذا موافق لقول الاسنوي فيما يأتي لان التعليل بالحكم الشرعى تعليل بانه محقق فهو واقع على وفق الاصول . وبهذا تعلم ترجيح القول بتقديم التعليل بالحكم الشرعى على التعليل بالعدم عند الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب الى آخر ما قال » أقول خالف في ذلك الحنفية فقالوا انهما متساويان ويصار الى الترجيح وهو الاظهر فان المعتبر التأثير واعتبار الشارع والبسيط والمركب في ذلك سواء وكل ماكان أقوى تأثيراً واعتباراً كان مقدما فاننا لو فرضنا ان الوصف المركب هو المؤثر الذى اعتبره الشارع دون البسيط لا يمكن لاحد ان يقول يقدم البسيط على المركب المذكور وبذلك تعلم ان قول القاضي عبد الوهاب وعندى انهما سيان كما حكاه عنه العراقى هو مذهب الحنفية

الاقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضا القسم الذي يليه . قوله «والوجودى الخ » اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين[1] وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودى أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلي هذا القسم فى الاولوية تعليل العدمى بالعدمى وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه . وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ . واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتبان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع لكونهما من النسب والاضافات .

قال :

« الثانى بحسب دليل العلية يرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد » أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف لحكم الاصل كالنص[2] والمناسبة والدوران والسبر والشبه والايماء والطرد وغيرها

---

(١) قال الاسنوى « اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين الخ » أقول هذه المسئلة قد تقدمت باقسامها في مبحث العلة من القياس وقد استوفينا الكلام فيها خصوصاً فيما يتعلق بمذهب الحنفية فارجع اليه ان شئت

(٢) قال الاسنوى «أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على

وهو على أقسام : الاول يرجح القياس الذي يثبت علية وصفه بالنص القاطع على الذي يثبت عليته بالنص الظاهر لان القاطع لايحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه فى أوائل القياس والاجماع فى ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لـكن هل يقدم على الاجماع أم لا فيه كلام يأتى في الترجيح بدليل الحـكم . الثانى يرجح القياس الذي يثبت علية وصفه بألفاظ ظاهرة على ماثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لـكونه منصوصاً عليه من الشارع وأما الباقية فثابتة بالاجتهاد . ثم ان الالفاظ الظاهرة هى اللام وان والباء فأقواها اللام لانها أظهر قال الامام وأما الباء وان ففى المقـدم منها احتمال وكلام المصنف يقتضى أنهما متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس . الثالث يرجح القياس الذى يثبت علية وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقى لان المناسبة لاتنفك عن العلية وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها فى القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم ايضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمـكمل لـكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمـكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمـكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب فى الـكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية لان ثمرة الدينية هى السعادة الابدية التي لا يعادلها شيء ولم يتعرض الامام وصاحب التحصيل

علية الوصف بحكم الاصل كالنص الخ » أقول كل ماهو مذكور هنا من التراجيح يؤخذ مما تقدم في مسالك العلة وبيان مراتبها قوة وضعفاً واتفاقاً واختلافاً فاعادة الكلام فيها هنا اشبه بتكرار فلذلك تركناه اعتماداً على ماقدمناه الا فيما اختص بالشافعية هنا دون الحنفية وان كان يعلم أيضاً مما تقدم لكن رأينا الكلام عليـه هنا مخافة أن يصعب أخذه مما سبق فنقول رجح الشافعية الاخالة على الدوران والسبر عليهما لما فيه من التعرض لنفى المعارض دونهما ولا يتأتى ذلك القول من الحنفية لانكارهم الثلاثة الا ما يرجع من السبر الى النص أو الاجماع . وقيل بل

الى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهباً أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل لان حقوق الآدمين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدى قولا بل ذكره سؤالا . واعلم أن الوصف المناسب قديناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والى ذلك كله أشار المصنف بقوله الاقرب اعتبارا فالاقرب . الرابع يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالدوران على الذى ثبتت عليته بالسبر أو غيره من الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً . ثم ان الدوران قديكون فى محل واحد وهو أن يحدث حكم فى محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار فى ماء العنب وجوداً وعدما وقد يكون فى محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة في الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجودا في المضروب وعدما في النبات فالدوران في محل أرجح في العلية من الدوران فى محلين لان احتمال الخطأ لما فيه أقل ألا ترى أنا نقطع في مثالنا بأن

الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما . قيل والحق انه ليس بشرط فى العلية فلا دخل له في القوة وفيه مافيه لانه وان كان الحق انه ليس بشرط لاحتمال تعدد العلل لكن الاصل فى العلة التوحيد فالاصل وجود الانعكاس فيصلح مرجحا وان لم يكن له دخل في العليــة وسيأتي ذكر ماقاله الحنفية فى تراجيح القياس ملخصاً

ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ماثبت في محلين فانه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال . الخامس يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالسبر على الذى ثبتت عليته بالشبه وغيره مما بقى كالايماء والطرد لان منه ما هو علة اتفاقا في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقى فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدى وابن الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف ونفى المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنونا فان كان مقطوعا به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح . السادس يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالشبهة على الذي ثبتت عليته بالايماء لان الشبه يقتضى وصفاً مناسباً والايماء ليس كذلك لان ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسباً أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الايماء مؤخراً عما قبله ذكره الامام بحثاً بعد أن نقل ان الجمهور اتفقوا على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب . السابع يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالايماء على الذى ثبتت عليته بالطرد لان الطرد غير مناسب أصلا كما عرف في موضعه وأما الايماء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الاحوال راجح على مالا يكون كذلك . الثامن يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالطرد على مابقى من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك. والذى بقي هو تنقيح المناط وفى تأخره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذى ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الامام

قال « الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم الاجماع لانه فرعه . الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق . الخامس موافقة الاصول في العلة والحكم

والاطراد فى الفروع » أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الاصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الاصل الآخر بأحد المرجحات المذكوره في الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه أو خاصاً أو غير ذلك وهذا انما يمكن فى الدلالة الظنية لما علمت أنه لاترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى[1] ثم ان كانت تلك الادلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن و بالسند وان كانت متواترة

---

(١) قال الاسنوى «وهذا انما يمكن فى الدلالة الظنية لما علمت ان لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى » أقول هـذا مبني على ما قدمـه انه لاتعارض بين القطعيات وقد قدمنا ما في ذلك وانه لافرق في التعارض وطلب الترجيح بين القطعيات والظنيات لان التعارض في الواقع ممتنع فيهما وفيما عند المجتهد ممكن فيها فالفرق تحكم فتذكر الا ترى انهم جميعاً قالوا ان الاجماع يقدم على النص قطعيه على قطعيه وظنيه على ظنيه وان اجماع الصحابة يقدم على اجماع غيرهم . وقال صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على مابعده وظن تعارض اجماعين ممكن سواء كانا قطعيين أو ظنيين أما تعارضهما في نفس الامر فمستحيل سواء كانا قطعيين أم ظنيين وما قاله بعض الشروح من انه اذا نقل بخبر الواحد فقد لايطلع عليه أهل العصر الثاني فيجمعون على خلافه ليس بصحيح فانهم وان لم يطلعوا عليـه فالله قد عصمهم عن ان يجمعوا على خلافه لانه بالاجماع عليه حق فلو أجمعوا على خلافه لاجمعوا على باطل سواء علموا بأنه تقدمهم اجماع أم لا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتى على ضلالة »اه . وقوله فمستحيل اما فى القاطعين فظاهر لاستلزامهما وجود المدلول في الواقع وهو متناف واما في الظنيين فلان ظنيتهما بالنسبة الينا لا تنافي تحقق مدلوليهما في نفس الامر فيتعارضان عند انتفاء المدلولين أو أحدهما فى نفس الامر كذا قاله شيخنا وقدمناه عن الحنفية وكل هذا كما يجيء في تعارض الاجماعين القطعيين أوالظنيين يجيء فى النصين القطعيين أو الظنيين فالفرق تحكم كما قلنا هنا وفيما سبق

لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله فى المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذى ثبت حكم اصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع (١) ويرجح الاجماع على غيره كالقياس اذ جوزنا حكم الاصل به وتوجيه الثانى ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف وأما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما ثبتت بالادلة اللفظية ولا شك أن الاصل مقدم على الفرع وهذا الذى جزم به أبداه الامام اشمالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الادلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل وعلله بما قلناه من كونه فرعا له (٢) نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف. الوجه الرابع الترجيح بحسب

---

(١) قال الاسنوي « ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذى ثبت حكم أصله بالنص كتابا أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع الى آخر ما قال » أقول قد ذكروا ان الاجماع اذا عارضه النص يقدم الاجماع على النص لانه يؤمن عليه النسخ بخلاف النص فكان الاجماع على خلاف النص اجماعا على ان النص منسوخ بسند الاجماع لا بالاجماع فكان القياس الذى ثبت فيه حكم الاصل أو علته بالاجماع أقوى مما ثبت حكم أصله أو علته بالنص ولذلك قال في مسلم الثبوت يقدم القياس قطعي العلة على منصوصها الظنية اجماعا وقال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والقياس الذى ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فالظنيين أى بالاجماع القطعى فالنص القطعى فالاجماع الظني فالنص الظنى الى ان قالا وقيل النص فالاجماع الى آخر ماتقدم ثم قال الجلال فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل للاجماع لان حجيته انما ثبتت به اه. ومن هذا تعلم ان الراجح عند الحنفية والشافعية ان ماثبت حكم أصله أو علته بالاجماع مقدم علي ماثبت فيه ما ذكر بالنص فقطعى الاجماع يقدم على قطعى النص وظنى الاجماع يقدم على ظنى النص على الراجح في المذهبين

(٢) قال الاسنوى « ثم قال وهذا مشكل الخ » أقول قد علمت انه لا اشكال وكونه فرعا باعتبار وجوده لاينافي انه أقوى باعتبار حجيته لانه لايقبل النسخ

كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتق على النافي لهما والمبقى بحكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهواً منه فانه أحاله على ماتقدم والذى تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم[1] كما تقدم أيضاً . الوجه الخامس الترجيح بأمور أخرى وهي ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغى ذكر كل واحد منها في وضعه الاول موافقة الاصول في العلة[2] وهو أن يشهد لعلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الادلة . الثانى موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة[3] قال الامام وشهادة الاصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الاصول وقد يراد بها دلالة الادلة على ذلك الحكم . الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه مطردة[4] أي مثبتة للحكم في كل

ولا التخصيص والقطعي منه مقدم على القطعي من النص عند التعارض وعدم امكان التوفيق

(١) قال الاسنوى « ويستوي القياس الموجب والمحرم الخ » أقول ما قلناه في الخبر الموجب والمحرم من الخلاف يقال هنا في القياسين الموجب والمحرم

(٢) قال الاسنوي « الاول موافقة الاصول في العلة الخ » أقول ترجيح القياسين المتعارضين بترجيح أصله على الآخر هو ترجيح للقياس بالعرض ولاصله الذي هو النص بالذات وقد تقدم في السنة

(٣) قال الاسنوي « الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة الخ » أقول ترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر بهذا المرجح بوجهيه اللذين قالهما الامام ترجيح للقياس بالعرض وللنص الذي اثبت الحكم بالذات فالاول والثاني بوجهيه يرجعان للترجيح بكثرة الادلة وقد تقدم الكلام على الخلاف فيه

(٤) قال الاسنوي « الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمطردة المنعكسة على المطردة

الفروع على القياس الذى لاتكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لان المطردة يجمع عليها بخـلاف المنقوضـة وعلله الامام بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة [١] لان العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هـذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الاخرى [٢] وهو الذى جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل

فقط لضعف الثانية بالخلاف فيها ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الاولى بعدم الانعكاس اه .والمطردة هي العلة التي يستلزم وجودها وجود الحكم والمنعكسة هى التي يستلزم عـدمها عـدم الحكم اه .وأقول ان كون المطردة المنعكسة راجحة على المطردة فقط مبني على ان الانعكاس له مدخل في العلية وقد علمت ان هذا خـلاف الراجح لانه مبنى على عدم جواز التعليل بعلتين وقد تقدم الكلام عليه وان الراجح جوازه لكن قد يقال وان لم يكن للانعكاس مدخل يصلح ان يكون مرجحا لما قلناه من ان الغالب عدم تعدد العلل كما ان تقديم المطردة فقط على المنعكسة فقط مبني على ان نقض العلة قادح فيها وقد تقدم الخـلاف فيـه وان الحق ان الخلاف لفظي فاعرف ذلك

(١) قال الاسنوى « وعلله الامام بان الدال على الحـكم فى كل الفروع الخ » أقول محصله ان الامام جعله من قبيل الترجيح بكثرة الادلة وهـذا غير ظـاهر لان غاية ما فيه ان الحكم في المنقوضة تخلف عنهـا لمانع ولم يتخلف عن الاخرى وهذا تعدد في المحال لا فى الدليل ولا يمنع من ان كل واحد منهما علة بناء على القول الراجح من جواز تعدد العلل

(٢) قال الاسنوي « ويؤخذ من هـذا ترجيح العلة التى فروعهـا اكثر من العلة الاخرى الخ » أقول هذا ترجيح للعلة التى هى اكثر تعـديا من الاخرى ولذلك جزم به الآمدى وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل . قال في جمـع الجوامع وشرحه وفى المتعدية والقاصرة أقوال : أحدها ترجيح المتعدية لانها افيد بالالحاق بها . والثانى القاصرة لان الخطأ فيها أقل . وثالثها هما سواء لتساويهما فيما ينفردان به من الالحاق في المتعدية وعدمه فى القاصرة . وفي الاكثر فروعا من المتعديتين قولان كقولى المتعدية والقاصرة ولا يتأتى التساوى هنا لانتفاء علته

وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابلة بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصهما لكان العمل باعم الخطابين أولى من اخصهما [1] . وأجاب الامام بجواب فيه نظر . ومن تراجيح العلة ما قاله في المحصول وهو أن يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه فانها أولى مما يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلى على التبر فانه أولى من قياسه على سائر الاموال قال وكذلك العلة المتعدية [2] فانها راجحة على القاصرة عند الاكثرين . وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضى . واعلم أن ذكرهم لهذه المسئلة في تراجيح الاقيسة انما وقع استطرادا فان القاصرة لا قياس فيها

اه . وهى تساويهما فيما ينفردان الخ اذ فيما مر الحاق وعدمه بخلاف ما هنا فان الالحاق متحقق فيهما وفي احداهما كثير وفي الاخرى قليل

(١) قال الاسنوى « وعلل مقابله بأنه لو كان أعم العلتين أولى من اخصهما الخ » أقول وجه ذلك ان أعم العلتين تجعل نص الاصل عاما بقدر الفروع واخصهما تجعله عاما بقدر فروعها فكأنهما نصان احدهما خاص والآخر عام وهذا مبنى على ماقدمه من ان الدال على الحكم في الفروع يجرى مجرى الادلة الكثيرة الى آخر ماسبق وقد علمت ان ذلك غير ظاهر. والحاصل ان معنا نصا واحدا قد اشتمل على علتين كل منهما متعد لكن احداهما اكثر تعديا من الاخرى ومن هذا تعلم أنه لايلزم من كون أعم العلتين أولى من أخصهما ان يكون العمل بأعم الخطابين اولى من أخصهما على انك قد علمت ان من قال ان العلة الاكثر فروعا أولى علل ذلك بانها افيد بالالحاق بها ومن قال الاقل فروعا أولى علل بان الخطأ فيها أقل كما يؤخذ من قول الجلال كقولي المتعددية والقاصرة ولا يتأتى التساوي هنا لانتفاء علته كما ذكرناه قريبا

(٢) قال الاسنوي «وكذلك العلة المتعدية فانها الخ » أقول قد قدمنا الكلام عليه قريبا

« فصل في مرجحات »

نص عليها الآمدي وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص [١] على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا [٢] وترجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لاشتراط الاطراد في العلل [٣] دون الانعكاس في العلة التي ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة [٤] المقتضية للاثبات لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير

---

(١) قال الاسنوى « فصل في مرجحات نص عليها الآمدي وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص الخ » أقول هذا يرجع الى الترجيح بقوة أصل القياس بناء على ان الخاص أقوى دلالة من العام وهو طريقة الشافعية حيث قالوا ان دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية واما على طريقة اكثر الحنفية من ان دلالة العام الذي لم يخصص قطعية فلا يظهر هذا الترجيح

(٢) قال الاسنوى «وبوقوع الاتفاق على كونه معللا» أي ويكون الآخر قد اختلف في كونه معللا او غير معلل والا فقد قدمنا لك في مبحث العلل ان الاتفاق على ان الاصل في الاحكام انها معللة بمصالح العباد وانه لا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على انه غير معلل

(٣) قال الاسنوي « وترجيح العلة المطردة فقط لاشتراط الاطراد في العلل الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاطراد هو أن يستلزم وجود العلة وجود الحكم والانعكاس هو ان يستلزم عدمها عدم الحكم والمراد بالمزاحم علة اخرى توجد معها تزاحمها في اقتضاء الحكم

(٤) قال الاسنوى « والعلة المقتضية للنفي على العلة الخ » أقول هذا مبنى على ان النافي مقدم على المثبت لان الترجيح بين القياسين كالترجيح بين الخبرين وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكره هنا والاصل العام الذي اتفق عليه الجميع في باب الترجيح بجميع انواعه تقديم غلبة الظن فما أفاد الظن الغالب مقدم على

مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد . قال :

ما أفاد المغلوب وهذا الاصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلاف بين المذهبين في تطبيق هذا الاصل ولذلك قال في مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن وقال في جمع الجوامع ومثارها غلبة الظن قال الجلال أي قوته وفسر العطار المثار فى كلام صاحب جمع الجوامع بالضابط أي ضابطها غلبة الظن وقوته هذا والحنفية انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح أربعة صحيحة وأربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فنها قوة الاثر فانه بقوة الاثر يتقوى القياس ويفيد الظن الغالب كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له اتفاقا وقال الشافعي لايجوز هذا النكاح قياسا على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنيته عنه وقياس الحنفية أقوى لان اثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم أقوى من الرق فى اثر الحل تشريفا للحر على العبد ومن ثمة يباح للحر أربعة من النساء وللعبد اثنتان فالتضييق فى الحر والتوسيع في العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قاله صاحب التلويح من ان هذا التضييق من باب الكرامة الا ترى انه منع الشريف من تزوج الخسيسة فجاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم مدفوع بأنه لاخسية كالكفر وقد جاء نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كانت الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز نكاح المسلم الكتابية الا لضرورة واما الارقاق الذي جعله الشافعي علة لحرمة هذا النكاح فنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر لان الرق انما هو من جهة الام لا من جهة الاب الا ترى ان العبد لو تزوج حرة كان أولاده احرارا والحر لو تزوج رقيقة كان اولاده أرقاء واذ قد جاز للعبد زواج الامة مع طول الحرة لزم أرقاق مائه وهذا كله ساقوه تمثيلا والا فالحنفية قالوا بجواز نكاح الحر للامة ولو مع طول الحرة بناء على ثبوت ذلك بالعمومات والشافعي أيضا انما أخذ فيما يقول بمفهوم المخالفة الذى هو حجة عنده . ومن الترجيحات الصحيحة أيضا كثرة الاصول على القول المختار عندهم فانه أيضا يفيد قوة في القياس ولا يلزم على هذا أنه ترجيح بكثرة الدلائل فيمتنع الترجيح به عند

« الـكتاب السابع
فى الاجتهاد والافتاء وفيه بابان

الاول فى الاجتهاد

وهو استفراغ الجهد فى درك الاحكام الشرعيـة وفيه فصلان » أقول الاجتهاد فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا فيما فيـه كلفة ومشـقة تقول اجتهدت في حـل الصخرة ولا تقول

الحنفية لاتحـاد الوصف المعلل به وما دام الوصف واحـدا فالقياس واحد فلا تعدد فى الدلائل . ومنهاكثرة الاعتبار قال فخر الاسلام وصدر الشريعة وهـذا الثالث قريب من الثـانى لان كثرة اعتبار الشارع يوجبه كثرة الاصول والمراد بكثرة الاعتبار ما يعم كثرة تأثيره فيعين الحكم أو فى جنسه . والرابع العكس وهو أضعف وجوه الترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة عدم الحكم لـكن مع ذلك هو مرجح لما تقدم من ان الاصل فى العلة الاتحاد فالاكثر فيها ان تكون مطردة منعكسة فتذكر ماقدمناه . ومما فرعه الحنفية على عدم الترجيح بكثرة الادلة أنه لايرجح قياس بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كل مايصلح علة استقلالا لايصلح مرجحا وفرعوا على ذلك ان حق الشفعة على حسب رؤوس الشفعاء لا على حسب انصبائهم فى الملك المشفوع به خلافا للشافعي حيث قال يكون حق الشفعة على حسب الانصباء في ملك المشفوع به . واما التراجيح الفاسدة فمنها الترجيح بكثرة العلل ومنها الترجيح بمثلية الاشياء فلا يقدم ذو شبهين على ذي شبه واحد خلافا للشافعي فعنـده يقدم ذو الشبهين على ذى الشبـه الواحد والخـلاف مبنى على الترجيح بكثرة الادلة وعدمـه فالحنفية قالوا بفساد هـذا الترجيح لان كل شبه علة ولاترجيح بكثرة العلل ومثال ذلك الاخ للابوين شبيه بالابوين فى المحرمية فله بهما شبه واحد وله شبه بابن العم فى حل حليلته له وفي

اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ماذكره المصنف وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الاحكام خرج به استفراغ الجهد في فعل من الافعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن . وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والفروعية [١] الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعية ماتقدم فى أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فانه لايدخل فيه الاجتهاد في المسائل الاصولية وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شىء من الاحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف

أخذ الزكاة منه والشهادة له وفي القصاص فيتزوج الاخ حليلة أخيه اذا فارقها وانقضت عدتها كابن العم وللاخ أن يعطي أخاه زكاة ماله كابن العم واذا قتل أحد الاخوين الآخر قتل به فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وهذا فاسد فان هذه الاشباه علل بزعم الشافعية فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب للحكم وهو الاعتاق بالملك عند الحنفية هو القرابة المحرمية المقتضية للصلة . ومنها الترجيح بزيادة التعدية كالطعم فانه علة حرمة الربا عند الشافعية وفيه زيادة التعدي لانه يشمل القليل من المطعوم كالتفاحة بالتفاحتين بخلاف المقدار عند الحنفية فانه لايشمل ذلك قال الحنفية لا أثر لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التأثير وبزيادة التعدية لاتثبت القوة . ومنها الترجيح ببساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كترجيح الشافعية الطعم في عليته لحرمة الربا على القدر والجنس فى باب الربا مع ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التى بها التأثير فلاترجيح بالبساطة أصلا كذا فى البديع وقد تقدم الخلاف في هذا

(١) قال الاسنوي « ودخل فيه الاصولية والفروعية الخ » أقول المعرف هو الاجتهاد المراد منه عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع فقط كما يعلم من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاولى حمله ذلك على

لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة . وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتى [1] من عدم اشتراط

---

(١) قال الاسنوى « وقال ابن الحاجب هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وفيه نظر لما سيأتي الخ » أقول قد اختار في جمع الجوامع تعريف ابن الحاجب مع حذف ماهو مستغنى عنه منه فقال الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم اه . وفسر الجلال استفراغ الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر فى الادلة وقال عقب قوله بحكم من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى لخرج استفراغ غير الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلى . والظن المحصل هو الفقه المعرف فى أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ فلو عبر هنا بالظن بالاحكام لكان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المتهيء للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف والمجتهد الفقيه كما قال فيما تقدم نقله عنه فى أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على مايصدق عليه الآخر اه . فما اعترض به الاسنوى مبنى على ان المراد بالفقيه فى التعريف المجتهد مع ان الفقه بمعنى الاجتهاد بالفعل ليس شرطا فى المجتهد فأشار الجلال بقوله والفقيه فى التعريف بمعنى المتهيء للفقه الخ الى دفع هذا الاعتراض وأشار بقوله مجازا شائعا الى دفع ما يقال اطلاق الفقيه على المتهيء مجاز فلا يصح أخذه فى التعريف فانه متى كان المجاز شائعا جاز أخذه فيه فينحل التعريف حينئذ الى قولنا استفراغ المتهيء للظن بالاحكام وسعه لتحصيل ذلك الظن بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد . والحاصل ان استفراغ الوسع مفسر ببذل طاقته فى الادلة وقد فسر ذلك البذل صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المختصر تبعا للآمدى فقال بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد عليه ولا يتأتى ذلك الا بعد النظر في كل الادلة التى هى حاضرة عنده مع علمه بطريق الاستنباط من الكل وكذلك بذل تمام الطاقة المفسر بما ذكر اذ لو نظر فى بعضها فقط لم يصدق ان نفسه أحست بالعجز عن المزيد لتمكنه ان كان حيا من النظر فى الباقي فان مات قبل النظر فيه لا يقال

الفقه في المجتهد . وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في

ان نفسه أحست بالعجز اذ المراد العجز من جهة الاستنباط لا بالموت فمعنى قول ابن الحاجب لتحصيل ظن اللام فيه بمعنى في كما في كلام الآمدى وفي كلام المصنف حيث قال في الاحكام فمعناه انه حصل تحصيلا مبذولا فيه الوسع ويلزم من التحصيل الحصول اذ هو مطاوعة فينحل التعريف الى ماذكرناه لان الاحساس بالعجز انما يكون بعد حصول ظنون كثيرة بعد النظر في جميع الادلة فان المتقدمين دونوها بحيث لا يشذ منها فرد كما في العضد اذ العجز انما يكون للتعارض مع عدم العلم بالمرجح هو قليل بالنسبة لما لا تعارض فيه أو فيه وفيه المرجح ثم ان هذه الظنون الحاصلة بالاجتهاد هي التي اصطلحوا على تسميتها فقها كما نص عليه العضد في أول شرحه للمختصر فعلم ان الفقه المجازي هو التهيؤ للكل والفقه الحقيقي الاصطلاحي هو الظنون الحاصلة لهم من الاجتهاد فالفقيه المجازى هو المتهيء والحقيقي هو المحصل للظنون المستفرغ فيها الوسع الى الاحساس بالعجز بعد النظر في جميع الادلة قال السعد لخرج اجتهاد المقصر اه . وحيث علم ان المجتهد هو المستفرغ الوسع في التحصيل بحيث أحس بالعجز عن المزيد فيلزم ان تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت له كان فقيها حقيقة فهذا الظن هو الفقه الحقيقي لكن عرفوه فيما سبق بالمعنى المجازى وهو التهيؤ لظن جميع الاحكام ولو عرفناه بالمعنى الحقيقي وقلنا هو الظن بجميع الاحكام لزم ان لا يوجد فقيه مجتهد فتلخص من هذا ان الفقه له معنى حقيقي وهو ظن جميع الاحكام الحاصل بالفعل وهذا لا يتحقق لاحد ممن وقع الاجماع على انهم مجتهدون كابى حنيفة ومالك والشافعي ومعنى آخر مجازي وهو ملكة التحصيل وهو الذي يقال له التهيؤ وقد تقدم تعريفه بالمعنى المجازى لعدم اشتراط حصول الظن هنا . وممن صرح بان اطلاق العلم على الملكة مجاز السيد في حاشية المطول والسعد أيضا وزاد انه يمكن ان يكون حقيقة اصطلاحية واليه يشير في حاشية العضد وقد قدمنا لك الكلام على هذا في أول الكتاب وان المتقدمين ما كانوا يعرفون الا العلوم بمعنى الملكات أى ملكات التحصيل وان هذا هو المتعين ارادته في تعريف المجتهد والفقيه فلا تغفل عما قدمناه

النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد [1] لاشتماله على التكرار ولانه يدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي الامور العرفية وفي الاجتهاد فى قيم المتلفات وأروش الجنايات وجهة القبلة وطهارة الاوانى والثياب . واعلم ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه [2] فى درك الاحكام

---

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد فاسد الخ » أقول اما اشتماله على التكرار فلأن قوله مع استفراغ الوسع فيه مكرر مع قوله هو استفراغ الوسع فى النظر الخ . واما وجه دخول ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء فهو غير مانع فلأن قوله فيما لا يلحقه فيه لوم شامل لكل ما ذكر الاسنوي لان كل ما ذكر لا يلحقه فيه لوم اذا استفرغ الوسع فى النظر فيه كما هو واضح وانما كان فاسدا عن هذا الوجه لان الامام عرف الاجتهاد في عرف الفقهاء حيث قال الاجتهاد فى عرف الفقهاء هو الخ . وما دخل فى التعريف مما ذكره الاسنوى ليس منه في عرف الفقهاء

(٢) قال الاسنوى « فالمجتهد هو المستفرغ وسعه الخ » أقول اذا أريد كل الاحكام الشرعية والمستفرغ وسعه بالفعل لم يصدق التعريف على أحد ممن حصل الاجماع على أنهم مجتهدون ولا على من عنده ملكة الاجتهاد ولكنه لم يجتهد بالفعل فيتعين ان يكون المجتهد هو ما عرفناه سابقا فى أول الكتاب والفقيه والمجتهد متصادقان كما تقدم وله شروط لا يتحقق الا بها ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله وهو البالغ العاقل ذو الملكة وهى الهيئة الراسخة فى النفس يدرك بها المعلوم أى ما من شأنه أن يعلم فقيه النفس أى شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج وثالثها الا الجلى فيخرج بانكاره لظهور جموده العارف بالدليل العقلي أى البراءة الاصلية والتكليف به فى الحجية ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة من معان وبيان ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون . ونقل عن والده بعد ذلك تعريفا آخر وكلاهما يفيد ان

الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعى[1] ليس فيه دليل قطعى كذا قاله الآمدي هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد . قال :

« الفصل الاول

فى المجتهدين وفيه مسائل

الاول يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه أشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ومنعه أبو على وابنه

المجتهد هو ذو الملكة الخ . أى المتهيء وذلك لما قلناه من انه لو لم يرد ذلك لم يصدق التعريف على أحد ممن ذكرنا

(١) قال الاسنوي « والمجتهد فيه كل حكم شرعى الخ » . أقول فالمراد بالحكم الشرعى الحكم المظنون شرعا نخرج نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا وشرب الخمر والغصب وسائر الضروريات الدينية وهذا مبني على ان قيد نظرية الاحكام لابد منه وان النظرية تستلزم الظنية فقيدوا الاحكام بالظنية التى هي ملزوم النظرية لان النظرية اما لضعف دلالة المتن أو السند فان الامر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه يفيد القطع ضرورة قال فى مسلم الثبوت وفيه مافيه ووجهه كما فى شرحه ان مبنى النظرية على الخفاء والخفى ربما يكون قطعيا فتأمل فيه . أقول كون النظرية لا تستلزم الظنية يكاد يكون من الاوليات فان كثيرا من القطعيات نظرية ولكنهم قالوا ان القطعيات لا اجتهاد فيها وان كانت نظرية ووجهه ان كل الاحكام القطعية المعلومة من الدين بالضرورة يجب اعتقادها على كل مكلف لوجوب اعتقاد حقيتها وان كانت نظرية فلا يختص الوقوف عليها والعلم بها بالمجتهد ففرضية الاركان الاربعة التى هى الصلوات الخمس فى اليوم والليلة والزكاة وصوم رمضان من كل سنة والحج مرة في العمر على من استطاع معلومة من الدين بالضرورة فلا يتوقف العلم بها على الاجتهاد وكذلك حرمة الزنا والغصب وكل ماهو من ضروريات الدين لا تتوقف معرفته على الاجتهاد وان كان نظريا ثابتا بدليله الشرعى القطعي

بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) قلنا مأمور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل اليأس عن النص أو لانه لم يجد أصلا يقيس عليه فرع لا يخطيء اجتهاده والا وجب اتباعه » أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور[1] الى جوازه ونقله الامام عن الشافعى واختاره المصنف

(١) قال الاسنوى «أقول اختلفوا فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور الخ » أقول منعم الاشاعرة الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم شرعا ومنعه اكثر المعتزلة عقلا وجوزه الاكثر فراد الاسنوي بالجمهور هم اكثر العلماء من الاشاعرة واكثر المعتزلة والقائلون بالجواز اختلفوا هل كان متعبدا به قال الاكثر منهم كان متعبدا به مطلقا لكن الحنفية قيدوا ذلك فقالوا هو متعبد به بعد انتظار الوحي الى خوف فوت الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الي المظنون وهذا أمر معقول ضرورى وانكاره مكابرة فيجب ان يكون مراد كل من قاله انه كان متعبدا به فان اجتهد وأقر على ما أدى اليه اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعا فى الافادة لانه لا يقر على خطأ . ومعني كونه متعبدا أنه صلى الله عليه وسلم مأمور في حادثة لا وحى فيها بانتظار الوحى أولا ما كان راجيا اه الى خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد ثانيا اذا مضى وقت الانتظار ولم يوح اليه لان عدم الوحي اذن له فى الاجتهاد حينئذ ومدة الانتظار مفسرة بهذا وهى تختلف باختلاف الحوادث هذا هو الصحيح . وفى شرح البديع لسراج الدين الهندى وقيل بالجواز أي يجوز كونه متعبدا بالاجتهاد مطلقاً في الاحكام الشرعية والحروب والامور الدينية من غير تقييد بشىء منها أو من غير تقييد بانتظار الوحى وهو مذهب عامة الاصوليين ومالك والشافعى واحمد وعامة أهل الحديث ومنقول عن ابي يوسف اه. ولعل المراد بالاكثر هؤلاء الا ان الكمال في تحريره حمل الجواز على كونه مأموراً به كما قلنا موافقة فى المعنى لمثل ما فى منتهى السول للآمدى. وذهب احمد والقاضي وابو يوسف الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه اه . وقد علمت ان معني متعبد مأمور وحمل الكمال الجواز على ما ذكر أيضاً بناء على ان محل النزاع انما هو فى ايجابه عليه

وهو مقتضي اختيار الا .م أيضاً لانه استدل له وأجاب عن مقابله . وذهب أبو علي الجبائى وابنه أبو هاشم الى المنع . وحكى فى المحصول قولا ثالثاً أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعاً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف فى هـذه الثلاثة . واذا قلنا بالجواز فقال الغزالى قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمدى[1] وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام

وانه لا قائل بالجواز دون الوجوب لكن قول الآمدى وجوز الشافعى ذلك فى رسالته من غير قطع وبه قال بعض الشافعيه والقاضى عبد الجبار ظاهر فى مخالفة هـذا وان المراد بهـذا مجرد الجواز العقلى . وذكر ابن أبي هريرة والماوردي والاصح عندي التفصيل بين حقوق العباد فيجب عليـه لانهم لا يصـلون الى حقوقهم الا بالاجتهاد ولا يجب فى حقوق الله اه . وهذا صريح أيضاً في أنه ثم من يقول بالجوازدون الوجوب فتلخص من هذا ان القائلين بالجواز أي بالامكان عقلا وشرعاً اختلفوا ففريق ذهب الى انه جائز في حقه صلى الله عليه وسلم أى ليس بواجب عليه مطلقاً . وفريق ذهب الى انه واجب عليه مطلقاً . وفريق فصل بين حقوق الآدميين فأوجبه عليه فيها وبين حقوق الله فقال بالجواز دون الوجوب . وفريق فصل تفصيلا آخر فأوجبـه بعد انتظار الوحى اولا ما كان راجيه الى خوف فوات الحادثة بلا حكم ثم يجب الاجتهاد عليه مطلقاً بعد ذلك وهذا هو مختار الحنفية

(١) قال الاسـنوى « والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي الخ » اقول قال فى جمع الجوامع وشرحه والصحيح جواز الاجتهاد له صلى الله عليـه وسلم ووقوعه لقوله تعالى (ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الارض عفا الله عنك لم أذنت لهم) عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم فى التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صـدر عن وحي فيكون عن اجتهاد وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحى بان ينتظره والقادر على اليقين فى الحكم لايجوز له الاجتهاد جزماً . ورد بان انزال الوحى ليس في قدرته اه . ولا يخفى أن هذا انما يدفع قول من يمنع الاجتهاد أصلا ولا يدفع

وأتباعه فان الادلة التى ذكروها تدل عليه . ومحل الخلاف على ماقاله القرافي في ماقاله الحنفية من انه لايكون متعبداً بالاجتهاد الا بعد انتظار الوحى الى خوف فوات الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه الى آخر ما تقدم فلا يجوز الاجتهاد مع امكان التلقى من الوحى قبل الحاجة الى معرفة الحكم لانه انما تعبد بالاجتهاد فيما لانص فيه كما فى العضد وشرح صاحب جمع الجوامع لمختصر ابن الحاجب. على ان هذا الدليل الذى ذكره الجلال انما يتم على القائلين بان اجتهاده عليه الصلاة والسلام قد يخطىء وأما القائلون بانه لا يخطىء فلا يتم الدليل عليهم بانحصار سبب اليقين فى التلقى من الوحى بل كما يكون بسبب ماذكر يكون بسبب الاجتهاد لان سبب اليقين عند هؤلاء أمران التلقى من الوحي والتلقى من الاجتهاد على ان القائل بانه قد يخطىء يقول انه لا يقر على الخطأ ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطىء قال الجلال تنزيهاً لمنصب النبوة عن الخطأ فى الاجتهاد وقيل قد يخطىء ولكن ينبه عليه سريعاً لما تقدم في الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب اه . والحاصل ان الذين منعوا الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم استدلوا بما استدل به المصنف لهم والجواب عنه بما اجاب به الاسنوى فان استدلالهم مبنى علي ان قوله تعالى (ان هو الا وحي يوحى) ظاهر فى العموم وان كل ماينطق به فهو وحي وهو ينفى الاجتهاد لانه قول بالرأى والجواب بان الظاهر من هذا القول انه رد لما كانوا يقولونه فى القرآن من انه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم ! واستدلوا أيضاً بأنه عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحى فى كثير من الاحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما أخر بل يجتهد . والجواب بمنع الملازمة بل جاز التأخير ليحصل اليأس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ اذ العمل بالقياس مشروط بالتفتيش وعدم النص وانه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلا يقيس عليه ووجد أن المقيس عليه خلا من شرائط القياس أو لان استفراغ الوسع يستدعى زمانا . والقائلون بالجواز والوقوع اختلفوا هل يجوز على اجتهاده الخطأ ولكن ينبه عليه سريعاً أو لا يجوز الخطأ على اجتهاده ذهب فريق الى ان اجتهاده عليه الصلاة

شرح المحصول في الفتاوى[1] أما الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال الغزالي

والسلام لا يخطىء واختاره صاحب جمع الجوامع واستدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو اخطأ وجب علينا اتباعه فيلزم الامر باتباع الخطأ وهو باطل . وفريق ذهب الى انه قد يخطيء ولكن ينبه على الخطأ سريعاً وهو مختار الحنفية كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وغيره في غيره . واستدلوا بانه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في أسارى بدر فرأي أبو بكر رضى الله عنه أخذ الفدية منهم وعمر رضى الله عنه رأى ضرب أعناقهم واستصوب عليه الصلاة والسلام رأي أبى بكر واختاره فنزل قوله تعالى (لولا كتاب من الله سبق) الآية أى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب أحداً بالخطأ فى الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم الفدية وترككم القتل فقال عليه الصلاة والسلام « لو نزل بنا عذاب لما نجا الا عمر » فهذا دليل واضح على خطأه في الاجتهاد كذا في البدخشي . وعبارة متن التوضيح لصدر الشريعة والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأي أى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا الى ان قال ومدة الانتظار بما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى اه . وقدعلمت ان الخطأ في الاجتهاد ليس بمعصية لا كبيرة ولا صغيرة بل المخطىء مأجور بأجر واحد والمصيب باجرين فكلاهما مأجور فليس من الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة على ان ماقدمناه فى الجواب الذي هو بمعنى ما أجاب به المصنف عن دليل الخصم النافى من أن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص الخ صريح في موافقة الحنفية فيما يقولون من انه لايجتهد الا بعد الانتظار على ما ذكروه وذكره المصنف وأقره الاسنوى وأن كون اجتهاده لا يخطىء يجب أن يكون المراد به الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة لا الخطأ الذى يجوز على كل مجتهد تحرى الدليل ببذل الوسع حتى أحست نفسه بالعجز عن المزيد .

(١) قال الاسنوى « ومحل الخلاف على ماقاله القرافى فى شرح المحصول فى الفتاوي الخ » أقول انما كان الاجتهاد في الاقضية جائزاً بالاجماع لما ثبت انه عليه

واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعاً على أصل[1] فيجوز القياس على

الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولما خرجه البخاري في صحيحه بسنده عن أم سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « انكم تختصمون اليّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » اهـ. والسر في ذلك ان قضاءه على هذا الوجه تشريع لامته وهذا اجتهاد في معرفة المحق من المبطل لا في معرفة الحكم الشرعى وبذلك اندفع قول ابن أمير حاج فى شرحه التقرير على التحرير بعد أن نقل عبارة القرافي التى نقلها الاسنوي ولم أقف على هذا لغيره والوجه غير ظاهر اهـ لانك قد علمت وجهه وان هذا اجتهاد فى الحكم بمعنى القضاء وفصل الخصومات لا بمعنى استنباط الحكم الفقهى من دليله وكذلك محل الخلاف في الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم انما هو في القياس فقط لا في معرفة النصوص والمراد منها لان كل ذلك واضح عنده صلى الله عليه وسلم فليس اجتهاده صلى الله عليه وسلم في شيء من ذلك فلا اشتراك عنده حتى يجتهد لمعرفة المراد وكذا سائر الاقسام التي فى دلالتها على المراد خفاء من المجمل والمشكل والخفى والمتشابه على القول بان الراسخ فى العلم يعلم تأويله كل ذلك واضح لديه فلا يحتاج الى الاجتهاد ولا تعارض عنده أيضاً حتى يجتهد لدفعه ولا بحث عن تخصيص أو نسخ بالنظر اليه لان كل ذلك معلوم له وواضح عنده صلى الله عليه وسلم فانحصر اجتهاده الذى وقع فيه الخلاف في الحاق مسكوت لمنطوق وليس ذلك الا القياس كما ان جميع علل الاحكام واضحة عنده فتكون كلها منصوصة عنده صلى الله عليه وسلم ولذلك كان التعبد بالاجتهاد لازماً له لما تقدم من ان التعبد في العلة المنصوصة لازم فهو عليه الصلاة والسلام انما يجتهد في تحقق العلة في الفروع فمن جوز الخطأ عليه كالحنفيـة انما جوزه في هذا لا في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقر على الخطأ كما سبق

(١) قال الاسنوى « قال الغزالى واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل الخ » أقول وجه ذلك انه متى أقر بعد الاجتهاد على ما أدى اليه

هذا الفرع لانه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت الامة عليه ثم استدل المصنف على الجواز باربعة أوجه : الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به [١] وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضي اندراجه في عموم الآية فيكون مأموراً بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به . الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ فيجب عليه ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب العمل بالراجح . الثالث ان العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة « أجرك على قدر نصبك » فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة [٢] لم توجد فيه وهو ممتنع . الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه

اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً في الافادة لانه لا يقر على الخطأ ومتى صار كذلك صار أصلا فيقاس عليه وكذلك لو اجمعت الامة عليه يكون مستنداً للاجماع وأصلا مجمعاً عليه

(١) قال الاسنوى « الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به الخ » أقول وذلك بقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) وهو نص عام يشمله صلى الله عليه وسلم بل هو أولى لما ذكره الاسنوي بقوله وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس الخ والتخصيص لم يقم عليه دليل

(٢) قال الاسنوى « لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة الخ » أقول أجاب المخالف عن ذلك بأن اختصاصه بدرجة أعلى اقتضى تخصيصه بخصائصه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره ويباح له مالا يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح والزام التهجد وغير ذلك فليجز أن يكون ممنوعا من الاجتهاد فالاولى الاقتصار على الاستدلال بعمومات دلائل القياس مثل

دليل واحد اذ العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعا من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام منه لكونه جامعاً لانواع الفضائل. ثم ذكر المصنف للمانعين دليلين: أحدهما قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى)[1] فانه يدل على ان الاحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحى. والجواب انه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا بغير الوحى. وأجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مأموراً به لم يكن النطق بهوى واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بأن الخصم قد استدل بصدر الآية وهو باطل فانه لا يقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذي يناسب التمسك به انما هو قوله تعالى (ان هو الا وحي يوحى) على ماقررناه. ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به. الدليل الثانى لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات والمحاكمات الى نزول الوحى لان القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر في الظهار واللعان[2] وأجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط

قوله تعالى (فاعتبروا) والتخصيص لا دليل عليه كما قلنا وقد تقدمت فارجع اليها

(١) قال الاسنوى «أحدهما قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) الى آخر ما قال» أقول قد قدمنا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى «لكنه اخر في الظهار واللعان» أقول في التمثيل بهما نظر فانه عليه الصلاة والسلام لم يؤخر الجواب فيهما بل أجاب في اللعان كما فى صحيح البخارى فقال لهلال «عليك البينة اوحد في ظهرك» وقال في الظهار لأوس ابن الصامت «ما أرى الا انها قد بانت منك» ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فالاولى أن يتمسكوا بما تضمنه الحديث الحسن الذي أخرجه احمد والطبرانى وغيرهما ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أى البلاد شر فقال

بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي[١] لكى يحصل له اليأس عن النص وذلك بأن يصبر مقداراً يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحياً أو انتظر لانه لم يجد أصلا[٢] يقيس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الامام ولا الآمدى . قوله «فرع الخ» هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد[٣] للرسول عليه الصلاة والسلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذى جزم به المصنف من كونه لا يخطىء اجتهاده قال الامام انه الحق واختار الآمدى وابن الحاجب انه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه ونقله الآمدي عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث . احتج المانعون بانا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لان الخصم

«لاأدرى حتى أسأل فسأل جبريل عن ذلك فقال لاأدرى حتى أسأل ربي فانطلق فمكث ما شاء الله ثم جاء فقال سألت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق »

(١) قال الاسنوى « وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي الخ » أقول هذا انما يصح على اشتراط انتظار الوحى ما كان راجياً له وهو مختار الحنفية كما سبق فعلم ان المصنف ممن يشترط الانتظار كما يشترطه الحنفية

(٢) قال الاسنوى « أو انتظر لانه لم يجد اصلا الخ » أقول واجتهاده صلى الله عليه وسلم خاص بالقياس كما علمت فكان من الضرورى الانتظار حتى يجد الأصل ويجوز ان يكون التأخير لاستفراغ الوسع في الاجتهاد حتي يحس من نفسه العجز عن المزيد . وبالجملة فمحصل الجواب ان التأخير كان لمانع

(٣) قال الاسنوي « هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد الخ » أقول أى ان الذين قالوا بالجواز مطلقاً لا بالوجوب مطلقاً أو بالتفصيل اختلفوا في أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه أو لا يجوز فمراده بالجواز الاذن في الفعل الصادق بالاباحة والوجوب وقد قدمنا الكلام على هذا البحث مفصلا فلا نعيده ومما قدمناه وما قاله الاسنوي تعلم أن الراجح جواز الخطأ عليه بالمعنى الذي قلناه وانه لا يقر على الخطأ بل ينبه عليه سريعاً وان ذلك لا ينافي منصب النبوة

يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه. سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامي للمفتي واحتج الآمدي بأشياء منها قوله تعالى(عفا الله عنك لم أذنت لهم)وقوله تعالى في حق أسارى بدر(ما كان لنبي ان يكون له أسرى)فان عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم . وبقوله عليه الصلاة والسلام « انما أحكم بالظاهر ».قال :

« الثانيـة يجوز للغـائبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين أيضاً اذ لا يمتنع أمرهم به . قيل عرضة للخطأ. قلنا لا نسلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه» أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب حكاها الآمدي : أحدها يجوز مطلقاً [1] .والثاني يمتنع مطلقاً [2] .والثالث يجوز للغائبين من القضاة [3] والولاة دون الحاضرين . والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا

(١) قال الاسنوي«اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم على مذاهب حكاها الآمدي أحدها يجوز مطلقاً » أقول هو مختار الاكثر غيبة وحضوراً كما في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

(٢) قال الاسنوي « والثاني ممتنع مطلقاً »استدل هذا القائل بأنه قادر على اليقين في الحكم بتلقيه منه . واعترض بانه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس وانما اقتصر المعترض على الوحي لكونه متفقاً عليه والا فاليقين لا ينحصر في الوحي على القول بان اجتهاده صلى الله عليـه وسلم لا يخطىء فاليقين كما يكون بالتلقي منه وحيا يكون بالتلقي منه اجتهاداً

(٣) قال الاسنوى « والثالث يجوز للغائبين من القضاة الخ » أقول أي لا لغيرهم.استدل هـذا القائل بقصة معاذ بن جبل حين ولاه رسول الله صلى الله عليـه وسلم قاضيا باليمن وقال له« بم تقض » كما هو معروف وبان في ذلك حفظاً لمنصبهم من استنقاص الرعيـة لو لم يجز لهم الاجتهاد وكلفوا أن يراجعوا النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم . وقد يقال أن في مراجعته صلى الله عليه وسلم غاية الكمال لهم ولرعيتهم. والجواب أنه قد يكون من الرعية من هم

فلا (١) والخامس أنه لا يشترط الاذن (٢) بل يكفى السكوت مع العلم بوقوعه. قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب. قال والمختار جوازه (٣)

من أجلاف الاعراب خصوصاً من قرب عهده بالاسلام

(١) قال الاسنوى « والرابع ان ورد فيه اذن خاص الخ » أقول قد يفهم من مقابلة هذا القول الرابع للقول الثاني وهو المنع مطلقاً أن الثانى يمتنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحداً لا يسعه القول بالمنع من شيء مع اذن الشارع فيه فهذا القول الرابع في الحقيقة لا يقابل الثانى بل هو يوافقه وانما يقابل ما عداه

(٢) قال الاسنوى « والخامس انه لا يشترط الاذن الخ » اقول لا شك أن السكوت بعد العلم اذن دلالة واقرار منه صلى الله عليه وسلم فتعين أن يكون مراد هذا القائل ان لا يشترط الاذن صريحاً بل الاذن دلالة فقط و لذلك قال في جمع الجوامع وثالثها باذنه صريحا قيل أو غير صريح قال الجلال بأن سكت ممن سأل عنه أو وقع منه فان لم يأذن فلا

(٣) قال الاسنوي « والمختار جوازه مطلقا وان ذلك مما وقع الخ » اقول استدلوا على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقال « نقتل مقاتلتهم ونسبى ذريتهم » فقال صلى الله عليه وسلم « لقد حكمت فيهم بحكم الله » رواه الشيخان قال الجلال وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاد اه. واستدل أيضا بقول أبي بكر رضى الله عنه في حديث أبي قتادة الانصارى « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين » فذكر قصته فى قتله رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه وأن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال « من قتل قتيلا فله سلبه » وقوله فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك الثانية فقمت فقلت من يشهد لى ثم قال الثالثة مثله فقمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مالك أبا قتادة » فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يارسول الله وسلب ذلك

﴿ تابع الحاشية ﴾

القتيل عندى فارضه عني فقال ابو بكر جوابا لهذا القائل « لاها الله اذاً لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه » فقال عليه الصلاة والسلام « صدق » اه . قال ابن أمير حاج فى شرحه على التحرير فان الظاهر ان هذا من أبى بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بحضرته صلى الله عليه وسلم وقد صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم بتصديقه له فى ذلك والحديث في الصحيحين غير ان الحديث الاول انما يدل على وقوع الاجتهاد باذنه صلى الله عليه وسلم فانه انما كان بعد تحكيمه صلى الله عليه وسلم له في بنى قريظة ومن ثمة لما حكم بحكمه المذكور قال له « لقد حكمت بحكم الله » كما تقدم عن الصحيحين وقال له كما فى رواية ابن سعد فى « الطبقات لقد حكمت بالحكم الذى حكم به من فوق سبع سموات » وفى رواية أخرى فى الصحيحين « بحكم الملك » وكلا الروايتين الاوليين يرجح كسر اللام فى رواية بحكم الملك . والحديث الثانى على فرض ان ما قاله ابو بكر كان عن اجتهاد منه فهو انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بحضرته صلى الله عليه وسلم والا فالحق ان قول ابى بكر لاها الله اذا لا يعمد الخ لم يكن عن اجتهاد لانه قاله بعد ان علم قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلا فله سلبه » ولذلك تعلق حق القاتل بسلب القتيل اتفاقا سواء كان هذا شرعا عاما كما قال الشافعي رضي الله عنه او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عند الحنفية وقد كان ابو بكر عالما موقنا انه صلى الله عليه وسلم لا يضع الحقوق الا فى مواضعها ومن ثم أكد أبو بكر قوله ذلك بالقسم فلم يكن فيه احتمال للخفاء اصلا عنده حتى يقال كما في التحرير ان أبا بكر كان يعلم لو انه اخطأ رده ولذلك كان الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل فوات الحادثة كما سيأتى . واستدلوا على وقوعه للغائب بقصة معاذ بن جبل رضى الله عنه واستدلوا أيضاً على ذلك بأنه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بنى قريظة لمن كان معه « لا يصلين احد العصر الا في بنى قريظة » فادرك بعضهم العصر فى الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها . وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم رواه

البخاري في صحيحه عن ابن عمر . وفى رواية محمد بن اسحاق فأتى رجال من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يصلين أحد الا في بنى قريظة» فشغلهم أمر لم يكن منه بد وأبوا ان يصلوا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتوا بني قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الاخيرة فما عابهم الله بذلك فى كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حدث بهذا الحديث أبو اسحق بن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الانصاري . وهذا يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه للغائب اذا تعذر أو يعسر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولذلك قال فالوجه جواز الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وسلم للغائب للضرورة وللحاضر بشرط أمن الخطأ وهو باحد أمرين حضرته كما تقدم لابى بكر أو اذنه فى ذلك كما تقدم فى تحكيم سعد بن معاذ فى بني قريظة ولا شك ان هؤلاء الذين اجتهدوا فى صلاة العصر تعسر عليهم أو تعذر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم . وقد قال فى التقرير على التحرير بيانا للضرورة والظاهر انها انما تتحقق عنه تعسر الرجوع أو تعذره عليه فيحسن تقييده بمن هو بهذا الحال فلا يجوز لمن ليس بها لسهولة المراجعة عليه . ثم قصة معاذ الشهيرة فى ارساله الى اليمن كذلك ويجوز على القضاة والولاة لحفظ مناصبهم عن استنقاص الرعية لهم اذا رجعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم مما يتعجب من تكلف كتابة بلا تعقب بالرد اه . وقد تعقبناه بالرد عليه بان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم غاية الكمال والجواب عنه بما تقدم ضعيف كما انك علمت أن العلة في جواز اجتهاد الغائب هى ضرورة التعسر أو التعذر وهي ليست خاصة بالقضاة والولاة بل قد تكون في غيرهم كما تقدم في صلاة العصر حين التوجه الى بنى قريظة . وأما الحاضر والمراد منه الحاضر فى حضرته عليه الصلاة والسلام كما سيأتى ويفيده الكمال للأمن من الخطأ باحد الامرين المذكورين سابقا ولذلك قال في مسلم الثبوت والحق أن ترك اليقين الى محتمل الخطأ مختاراً مما يأباه العقل قال شارحه فلا يعتبر القياس

مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لاقطعاً [١] وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الامام جوازه مطلقا [٢] وأما الوقوع فنقل عن الاكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه في حق الحاضر [٣] ومال الى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما ستعرفه . اذا علمت ماقلناه علمت أن مانقله المصنف من الاتفاق على جوازه [٤] للغائب ممنوع وعبارة الامام أنه جائز بلا

والاجتهـاد عند امكان السؤال اه أي بدون تعذر ولا تعثر ومن ثمـة كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم الا لضرورة مانعة من السؤال كالغائب البعيد فانه لايقـدر على السؤال قبل فوات الحادثة أو للاذن

(١) قال الاسنوى « ظناً لا قطعاً الخ » أقول قال السبكى ولم يقل احد انه وقع قطعاً اه . لكن قال العطار وأورد عليه أى على الاستدلال على الوقوع بحديث سعد بن معاذ من جهة المـانع ان المسئلة علمية وهذا خبر آحاد يفيد ظن الوقوع لا القطع به . وأجيب بان من تتبع ماورد في السنة من ذلك ظفر بما يفيد مجموعه التواتر المعنوى اه . وقد علمت ان الخلاف على الوجـه الذى نقلوه يمنع وجود التواتر المعنوى أيضاً لان منهم من قال بعدم الجواز مطلقا ومنهم من قال بالجواز مع التوقف مطلقا ولو كان هناك من السنة ما هو متواتر ولو معنى لـكان القول بعدم الجواز مطلقا أو بالجواز مع التوقف مطلقاً باطلا ولم يقل بذلك أحد فالحق ما قاله السبكي انه لم يقل احد انه وقع قطعاً وان المسئلة ظنية لاعلمية كيف والمسئلة اجتهادية كما هو واضح ولا علاقة لهـا بالاعتقاديات

(٢) قال الاسنوى « واختار الامام الجواز مطلقاً » أى بحضرته وغيبته

(٣) قال الاسنوى « وانهم توقفوا في حق الحاضر الخ » المراد منه الحاضر فى حضرته عليه الصلاة والسلام كما صرح به الجلال المحلى

(٤) قال الاسنوي « علمت ان مانقله المصنف من الاتفاق على جوازه الخ » ولذلك لم يوافق المصنف أحد ممن قبله أو بعده في نقل الوفاق على ذلك . وقول الاسنوى وعبارة الامام انه جائز الخ بيـان لمنشأ غلط المصنف في نقل الوفاق حيث فهم من قول الامام بلا شك انه جائز بلا خلاف وهو غلط لتصريح الامام

شك. ثم استدل المصنف على جوازه[1] في حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به أى لا يمتنع عقلا ولا شرعا أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحي الى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان . قوله « قيل عرضة الخ » أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك[2] والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلا . والجواب لا نسلم ان الاجتهاد تعرض للخطأ بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعمل به صار آمناً من الخطأ لانه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجاب به الامام واتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف لان الاذن فى الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل انما يمنع من التأثيم . والاولى فى

بوجود الخلاف واختياره الجواز

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على جوازه الخ » أقول المراد بالجواز هنا الجواز العقلى وهو عدم الاستحالة عقلا كما هو مقتضى الاستدلال بهذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « أي استدل المانعون بان الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك الخ » أقول حاصله ان القادر على اليقين في الحكم بتلقيه عنه صلى الله عليه وسلم لايجوز له ترك ذلك الى مايحتمل الخطأ ونقول ان كان مراد هذا القائل القدرة عند الامكان قبل فوات الحادثة فنحن نقول به على ماهو الصواب المختار وان كان المراد القدرة بعد فوات الحادثة وان كان متعسراً او متعذراً قبل فواتها فغير مسلم ولا يصدق عليه مع تعسر الرجوع أو تعذره كذلك انه قادر على اليقين وهذا هو المتعين في الجواب على ما هو الصواب المختار دون ما اعترض به الجلال من انه لو كان عنده وحي فى ذلك لبلغه للناس لانه اذا لم يكن عنده وحى ورجعوا اليه قبل فوات الحادثة فمن الجائز أن ينزل الوحى وان لم ينزل انتظره حتى اذا خيف فوات الحادثة اجتهد هو صلى الله عليه وسلم واجتهاده صلى الله عليه وسلم صواب أو خطأ ينبه عليه سريعا

الجواب ان يقال[1] لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤمر فيها بالاجتهاد. سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح . سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . قوله «ولم يثبت وقوعه » هو عائد الى المسئلة التى قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغى اعادته الى الغائب ايضاً[2] فانه مع كونه مخالفاً للظاهر فانه مخالف لراى الاكثرين والذى مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه . اذا علمت هذا فنقول اما الوقوع للغائب

---

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال الخ » أقول اما الاول وهو منع انه قادر على تحصيل النص الخ فلا يفيد جواز اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم فى عصره كما هو موضوع المسئلة عند امكان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لانه متى امكنه الرجوع وسأل عن الواقعة فان لم يرد فيها وحى وخيف فوات الواقعة يجتهد هو عليه الصلاة والسلام وقد علمت ان اجتهاده نص أيضاً وان ورد وحى حصل النص أيضاً. واما الثانى وهو منع ان ترك العمل بمقتضى الاجتهاد قبيح فلا يفيد ايضاً لما علمت من ان ترك اليقين الى محتمل الخطأ مما يأباه العقل الى آخر ما سبق فهو قبيح عقلا وشرعاً ايضاً وبهذا تعلم ما فى الثالث وهو قوله لكنه فرع التحسين الخ لانه حينئذ ليس فرع التحسين والتقبيح العقليين الذين يقول بهما المعتزلة فقط بل هو فرع التحسين والتقبيح العقليين والشرعيين أيضاً على ان الحنفية قائلون بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين على ما سبق وهم محتاجون للجواب عن هذا الدليل وهذا الجواب لا يفيدهم فتعين الجواب بما قلناه سابقاً بناء على ما هو الصواب المختار

(٢) قال الاسنوى « هو عائد الى المسئلة قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغى اعادته الى الغائب الخ » أقول عوده للغائب مع كونه مخالفاً لرأى الاكثرين غير صحيح لما قدمناه من قصة معاذ الشهيرة في ارساله الى اليمن ولما وقع فى صلاة العصر حين توجهوا الى بنى قريظة فكيف يقال بعد ذلك ان اجتهاد الغائب عند تعذر الرجوع أو تعسره غير ثابت بل هو ثابت ظناً كما قلنا

فدليله قصة معاذ[١] لما بعثه الى اليمن واما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر ادلة الفريقين وذكر جوابها كما فعله الامام . فلنذكر ماذكره فنقول احتج المانعون بوجهين : احدهما ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاة والسلام لنقل وجوابه ان عدم النقل قد يكون[٢] لقلته ثم انه معارض بقصة سعد وغيره[٣] كما سيأتى. الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها له . وجوابه أن الرفع قد يكون[٤] لسهولة النص أو لانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء.

(١) قال الاسنوى « فدليله قصة معاذ الخ » أقول قد علمت ان قصة معاذ انما تفيد جواز الاجتهاد ووقوعه من غيره صلى الله عليه وسلم في عصره عند تعسر الرجوع اليه أو تعذره لا مطلقا

(٢) قال الاسنوى « وجوابه ان عدم النقل قد يكون الخ » أقول متى سلم انه لم ينقل ولا ثبوت الا بالنقل كان ذلك تسليما لانه لم يثبت بالدليل فكان القول به بالنسبة للحاضر المتمكن من الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم قولا بلا دليل فلا يعول عليه

(٣) قال الاسنوى « ثم انه معارض بقصة سعد وغيره الخ » أقول الذي سيأتى هو تحكيم سعد بن معاذ فى بني قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين وقد علمت ان ذلك كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم وأمره وهذا مما لا يصح ان يقع فيه خلاف لان الرغبة عما اذن فيه الشارع الى غيره حرام ولان الاصابة حينئذ مقطوعة

(٤) قال الاسنوي «وصوابه ان الرفع قد يكون الخ »وأقول اذا كان الرفع لسهولة النص علم انه لا يجوز الا عند تعسر الرجوع أو تعذره وذلك انما هو فى غير الحاضر فى حضرته صلى الله عليه وسلم واما انهم لم يظهر لهم الاجتهاد فلا يفيد لانهم متى لم يتعسر أو يتعذر عليهم الرجوع امكن تحصيل النص اما بالوحي أو باجتهاده صلى الله عليه وسلم الذى هو وحي أو بمنزلة الوحي فلا يجوز العدول عنه فلا يجوز الاجتهاد للحاضر فى حضرته صلى الله عليه وسلم

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين : أحدهما تحكيم سعد بن معاذ [١] في بنى قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين . وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد [٢] فلا يجوز التمسك به الا في مسألة عملية وهذه المسألة لا تعلق لها بالعمل . الثاني قوله تعالى (وشاورهم في الامر) وجوابه أن ذلك كان في الحروب [٣] ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع . قال :

---

(١) قال الاسنوى « احدهما تحكيم سعد بن معاذ الخ » أقول قد علمت ان هذا انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بامره واذنه عليه الصلاة والسلام وان هذا لا يصح ان يكون موضع خلاف لما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه ان ذلك من اخبار الآحاد الخ » أقول قد علمت ان المسئلة ظنية لا علمية وانه لا قائل بانها علمية فهذا الجواب لا يفيد بل الجواب الصحيح ان هذا الدليل انما دل على جواز الاجتهاد ووقوعه بعد الاذن والامر به وهذا مما لا خلاف فيه فلا يدل على المدعى في موضع الخلاف وهو الوقوع مطلقا في الحاضر

(٣) قال الاسنوى « وجوابه ان ذلك كان في الحروب الخ » أقول أى وكان مما لم ينزل فيه وحي والمراد بمصالح الدنيا ما يتعلق بما اعتادوه بالتجربة من نحو تأبير النخل ونحوه وهذا الجواب أيضاً لا يفيد الجواز والوقوع مطلقا وانما يفيد ذلك عند الاذن والامر بالاجتهاد والمشاورة انما كانت كذلك ويشهد لذلك قصة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة حين استشارهما فيما يتعلق باعطاء ثمار المدينة لغطفان فانهما قالا له ان كان عن وحي الخ فكان ذلك بعد استحضارهما وأخذ رأيهما وبعد أن علما منه صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان عن رأى رآه لمصلحة الانصار فاشارا عليه بعدم الاعطاء وصوب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيهما كما هو معروف في القصة . وعلى ذلك فالآية لا تدل على جواز الاجتهاد ووقوعه مطلقا كما هو المدعى فتلخص من هذا ان جواز الاجتهاد ووقوعه انما ثبت ظناً للغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم عند تعسر أو تعذر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولا فرق في ذلك بين القضاة والولاة وغيرهم وفي الحاضر في حضرته عليه السلام

« الثالثة لابد له أن يعرف من الـكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام والاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربيـة والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولاحاجة الي الكلام والفقه لانه نتيجته » أقول شرط الاجتهاد[1] كون المـكلف متمكنا من استنباط الاحـكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفة أمور أحـدها كتاب الله تعالى[2] ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره

انما ثبت جواز الاجتهاد ووقوعه اذا كان باذنه وأمره واما ماعدا ذلك فلم يقم عليه دليل أصلا يفيد القطع أو يفيد الظن فالقول به قول بلا دليل فلذلك كان الصواب المختار ما قلناه نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرط الاجتهاد الخ » أشار بذلك الى ان ماذكره المصنف هى الشروط التي بها يتحقق كون المجتهد مجتهدا

(٢) قال الاسنوى « احدهـا كتاب الله تعـالى الخ » أقول أى بعد صحة ايمانه فانه شرط فى كل عبادة والاجتهاد عبادة فانه تارة يكون فرضاً عينـا على المجتهد المسئول عن حكم عند خوف فوت الحـادثة بحيث لا يستطيع السـائل السؤال من غيره وفي حق نفسه ان احتاج هو للعمل . وتارة يكون فرضا على الـكفاية عند عدم خوف فوت الحـادثة وثم مجتهد غيره يتمكن السـائل من السؤال منه فيأثمون بتركه جميعاً ويسقط عن ذمة الـكل بفتوى أحـدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر ان فتوى من أفتى خطأ لان ظن هذا الآخر لا يكون حجة على من أفتى مع ان ظن هذا المجتهد الآخر يحتمل الخطأ مثل من أفتى فلا يمنع العمل ولا يجب على هذا الآخر التنبيه على خطأ من أفتى . وتارة يكون مندوباً كالاجتهاد قبل حدوث الحادثة الغير المعلومة. ثم تارة يكون حراما اذا كان فى مقابلة قاطع من نص او اجمـاع لـكن هذا فى الحقيقة ليس اجتهـادا ولايصدق حد الاجتهاد عليه لان من شرط تحققه ان لا يخالف قاطعا . ثم المجتهد على قسمين : مجتهد مطلق وهو من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت . ومجتهد في البعض والـكلام هنا في المجتهد المطلق وكيف لا يكون عبادة وهو استخراج حكم الله من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجمـاع والقياس

بل يشترط أن يعرف منه مايتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفى أن يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع اليه في وقت الحاجة . والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام(١)

فلا بد حينئذ من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة فى تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام وغيرها من صفاته تعالى التي يجب اعتقادها تفصيلا أو اجمالا ولو بالادلة الاجمالية فلا يجب معرفة ذلك بالادلة التفصيلية المذكورة في علم الكلام بان يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين . نعم اذا كان عارفا بذلك كان اكمل لكنه ليس بشرط والمراد معرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه أساس الاحكام

(١) قال الاسنوى « والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام الخ » اقول قال في جمع الجوامع ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون اه : والمراد بمتعلق الاحكام بفتح اللام ما تتعلق به لدلالته عليها فلم يقدروا ذلك بمقدار معين . ونقل السعد فى التلويح عن الغزالى انه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب أى القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشريعة أما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان وأما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى (أو جاء أحد منكم من الغائط) أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجس من الحي اه . ولا شك ان هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة أدلة الشرع الا أنه يكفي ممارسة المعظم فتأمل كذا قاله شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع . وقال في فواتح الرحموت ثم معرفة الكتاب ليست شرطا بل القدر الذى له تعلق بالاحكام والى تقديره أشار أى صاحب مسلم الثبوت بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية اه . وقال الغزالى في المستصفى فان قيل متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التى لا بد منها في تحصيل منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة للاحكام كما فصلناها أربعة

من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الآيات لاجرم أن القيرواني في المستوعب نقل عن الشافعي أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام[1] من وجهين. الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] ولا يشترط أيضاً

الكتاب والسنة والاجماع والعقل . وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية فلنفصلها وننبه فيها على دقائق أهملها الاصوليون . أما كتاب الله عز وجل فهو الاصل ولا بد من معرفته ونخفف عنه بامرين . أحدهما لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الاحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية. الثاني لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواقعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج اليها فى وقت الحاجة اه . ومن هذا تعلم أن هؤلاء جميعاً متفقون على انه لا يشترط معرفة كل القرآن وآيات الاحكام متميزة عن غيرها لا تحتاج في معرفتها وتميزها عن غيرها من آي القصص الى اجتهاد واما الآيات المتعلقة بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها مما لا تتعلق بالاحكام فلا يلزمه معرفتها

(١) قال الاسنوى « وهو مخالف لكلام الامام الخ » أقول أى ما قاله القيرواني فى المستوعب يخالف كلام الامام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت انه لا يشترط الحفظ بل يكفي معرفة المواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت انه لا يشترط فليس ما قاله القيرواني مخالفاً لكلام الامام فقط بل هو مخالف لكلام اكثر الاصوليين ممن تقدمه وممن تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب جمع الجوامع وغيره ممن تأخر عن الاسنوى لافرق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوي « الثاني السنة الخ » أقول أى يعرف السنة متنا فيعلم معناه وطريق تأويله وسنداً بان يعلم تواترها او شهرتها والسند الذى رويت به آحادا مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمة الشأن فلا يشترط معرفته بنفسه بملازمته أولى الشأن . قال في جمع الجوامع وشرحه ويكفى في الخبرة بحال الرواة فى زماننا الرجوع الى أئمة ذلك من المحدثين كالامام احمد والبخاري ومسلم وغيرهم

فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم . الثالث الاجماع فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها [1] حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الامام أن لا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها

فيعتمد عليهم فى التعديل والتجريح لتعذرهما فى زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم اه .وانما اشترط معرفة السند على وجه ما ذكر ليتميز عنده الصحيح من السقيم ودرجات الصحيح وبدون ذلك لا يظهر مأخذ الحكم وقدر بعضهم المقدار الذي تدور عليه اكثر الاحكام من السنة بألف ومائتي حديث . وقال الغزالى في المستصفى وأما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التى تتعلق بالاحكام وهى وان كانت زائدة على ألوف فهى محصورة وفيها التحقيقات المذكورات ولا يلزمه معرفة مايتعلق من الاحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها . الثاني لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الاحاديث المتعلقة بالاحكام كسنن ابى داوود ومعرفة السنن لاحمد البيهقى أو أصل وقعت العناية فيه بجمع الاحاديث المتعلقة بالاحكام ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل

(١) قال الاسنوى «والثالث الاجماع فينبغى ان يعرف المسائل المجمع عليها الخ» أقول قال الامام السبكى والد صاحب جمع الجوامع ويعتبر لايقاع الاجتهاد لا لكون الاجتهاد صفة المجتهد كونه خبيراً بمواقع الاجماع كى لا يخرقه فانه اذا لم يكن خبيراً بمواقعه قد يخرقه وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به وانما قال ذلك الامام هذا الذي قاله لان العالم قد يكون متهيئا للاجتهاد ومتصفاً به مع عدم خبرته بمواقع الاجماع فجعله الخبرة بذلك شرطا في الاجتهاد بالفعل لا بالاتصاف بالاجتهاد وغيره جعله شرطاً في كون المجتهد مجتهداً ومراده انه شرط فى كونه مجتهداً اجتهاداً صحيحاً والخطب في ذلك سهل

خوض . الرابع القياس [1] فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصل الى تفاصيل الاحكام التي لاحصر لها . الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود [2] والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره . السادس علم العربية [3] من اللغة والنحو

---

(١) قال الاسنوى « الرابع القياس الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله . وثالثها الا الجلي أي فيخرج بانكاره لظهور جموده اه. وهذا يقتضى انه لا يشترط في كونه مجتهداً معرفة القياس لان منكر القياس كداود الظاهرى مجتهد ومنكره لايعتنى به ولا يهتم بمباحثه وعلى ذلك فعد معرفة القياس شرطاً في تحقق الاجتهاد مبنى على ماهو الحق من القول بالقياس لانه قاعدة الاجتهاد كما قال الاسنوى كيف ولولا القياس ما اتسع نطاق الفقه ولتفاوت أقدام الرجال في الاقدام على استنباط الاحكام كيف وشرط المجتهد معرفة الكتاب بمعانيه لغة وشريعة وان معرفته شريعة بأن يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام كما قدمناه عن السعد نقلا عن الغزالى وليست المعانى المؤثرة في الاحكام الا العلل التى عليها يدور القياس

(٢) قال الاسنوى « الخامس كيفية النظر فيشترط ان يعرف شرائط الحدود الخ » أقول ما قدمه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تسمى المدارك الاربعة المميزة للاحكام وطريق الاستثمار ثم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط كما قدمناه عن الغزالى فهذا الخامس أحد العلمين الذي هو المقدمة الاولى وهو معرفة نصب الادلة وشروطها التى بها تصير البراهين والادلة منتجة بان يعلم أقسام الادلة وأشكالها وشروطها فيعلم ان الادلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشارع ووضعية وهى العبارات اللغوية

(٣) قال الاسنوي « السادس علم العربية الخ » أقول وهذا هو ثاني العلمين

والتصريف لان الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق . ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط[1] معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمة

الذى هو المقدمة الثانية

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط الخ» أقول يؤيد هذا الذى قاله الاسنوي ماقدمناه عن السعد فى التلويح نقلا عن الغزالى من انه لابد أن يعرف المجتهد الكتاب أي القرآن بان يعرفه بما فيه لغة وشريعة الى آخر ماقدمنا من أن معرفة معانيه لغة تفتقر الى اللغة والصرف والنحو الخ لكن قد علمت مما قدمناه ان المجتهد انما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار ومعرفة المدارك المثمرة التي هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس هى الشرط المقصود ولتوقفها على معرفة كيفية الاستثمار وتوقف معرفة الكيفية على تلك العلوم صرحوا باشتراطها تفصيلا والا فاشتراط ان يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثمارها واستنارة بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير مايجب تأخيره تتضمن جميع الشروط فمنهم من اكتفى بذلك الشرط لتضمنه كل الشروط فعبر بما ذكرنا ومنهم من نص على معرفة المدارك الاربعة واجمل ماعداها كصاحب مسلم الثبوت فقال وشرطه مطلقا بعد صحة ايمانه ولو بالادلة الاجمالية ـ معرفة الكتاب وقيل بقدر خمسمائة آية والسنة متنا قيل التى يدور عليها العلم الف ومائتان وسندا ولو بالنقل عن أئمة الشأن ومواقع الاجماع وان يكون ذا حظ وافر مما تصدى له هذا العلم أى علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثاً لكن المدون سابق . وفصل ذلك شارحه فقال لانطرق استخراج الاحكام انما تبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة اه . ولاشك ان التفصيل على الوجه الذى سلكه المصنف أحسن لما فيه من زيادة البيان

لمعرفة العربية بالضرورة . السابع معرفة الناسخ والمنسوخ[1] لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك . الثامن حال الرواة[2] فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الادلة لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفة النقلة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد . قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه . قوله « ولاحاجة » أي لا يحتاج المجتهد « الى علم الكلام » لامكان استفادة الاحكام الشرعية[3] من دلائلها لمن جزم بحقية الاسلام على سبيل

---

(١) قال الاسنوى « السابع معرفة الناسخ والمنسوخ الخ » أقول هذا السابع هو أحد العلمين المتممين كما ذكره الغزالى فى المستصفى قال فيه لا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث ينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة اه

(٢) قال الاسنوي « الثامن حال الرواة الخ » أقول هذا الثامن هو ثانى العلمين المتممين وهو يختص بالسنة ويكفى فيه ان كل حديث يفتى به ان كان مما قبلته الامة فلا حاجة به الى النظر في اسناده وان خالفه بعض العلماء ينبغى أن يعرف رواته وعدالتهم وهذا الشرط يدخل فى معرفة السنة من حيث السند كما قدمناه ولكن من نظر الى ان المقصود بالاستدلال هو المتن جعل هذا شرطا متمما ولكل وجهة

(٣) قال الاسنوي « لامكان استفادة الاحكام الشرعية الخ » ومثله فى جمع الجوامع وأقول قد علمت مما قدمناه أن الايمان شرط في كل عبادة وأن الاجتهاد عبادة فلا بد في صحته من الايمان ولو بالادلة الاجمالية فلا يكون من جزم بحقية الاسلام على سبيل التقليد مؤمنا وكيف يمكن الجزم المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض بواسطة التقليد والمقلد لادليل عنده أصلا كما قدمناه ولذلك قال الغزالى في المستصفى قالوا لابد أن يعرف حدوث العالم وافتقاره الى محدث

التقليد ولا الى التفاريع الفقهية أي مما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطاً فيه والا لزم توقف الاصل

موصوف بما يجب له من الصفات منزه مما يستحيل عليه وانه متعبدعباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وليكن عارفا بصدق الرسول والنظر في معجزاته والتحقيق فى هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم اذ به يصير مسلماً والاسلام شرط المفتى لامحالة فاما معرفته بطرق الكلام والادلة المحررة على عادتهم فليس بشرط أيضا لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لايبلغ مرتبة الاجتهاد في العلم الا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الايمان لجاز له الاجتهاد في الفروع اهـ . فانت ترى أن الغزالى جعل الاعتقاد الجازم عن دليل من لوازم منصب الاجتهاد وانه لايمكن أن يكون المجتهد مقلدا ولكنه قال لو تصور مقلد محض الخ وهذا منه ومن غيره يحتمل أن يكون المراد فرض ذلك ولكنه لايتصور أصلا اذ المقلد المحض لايتصور منه اقامة الدليل والنظر حتى يتصور منه تصديق الرسول وأصول الايمان . والايمان علم واذعان مطابق عن دليل ويحتمل أن يكون مبنياً على أن الاعتقاد الجازم من المقلد كاف في الايمان وهذا خلاف الحق ومخالف لقوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله) ولما عليه المحققون من علماء الكلام كيف والاجتهاد كما قدمناه استخراج حكم الله تعالى من كتابه وسنة رسوله فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام والحكمة ونحوها وممن صرح بذلك صاحب الفواتح في شرحه على المسلم وكيف يقول أحد ان المقلد مؤمن والمعرفة واجبة بالاجماع والنظر الموصل اليها واجب بالاجماع . ويرده نصوص الكتاب والسنة على ماهو مفصل في كتب الكلام كالمواقف والمقاصد وشرحيهما فاعرف الحق ولا تقلد في دينك فان التقليد فى

على الفرع وهو دور . وشرط الامام أن يكون عارفا بالدليل العقلي [١] كالاستصحاب وعارفا بأننا مكلفون به وأهمله المصنف قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن [٢] دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم . قال :

الايذان من أكبر المصائب عند العاقل

(١) قال الاسنوى « وشرط الامام أن يكون عارفا بالدليـل العقلي الخ » أقول ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في صفة المجتهد العارف بالدليل العقلى اي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية كما تقدم ان استصحاب العدم الاصلي حجة فيتمسك به الى أن يصرف عنه دليل سمعي اه . والغزالى في المستصفى بعد أن عد العقل من المدارك المثمرة التي يشترط معرفتهـا قال واما العقل فنعني به مستند النفي الاصلي للاحـكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام عنها من صور لانهـاية لها اما مااستثنته الادلة السمعية من الـكتاب والسنة فالمستثناة محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لايغير الا بنص او قياس على منصوص فيأخـذ في طلب النصوص وفي معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول بالاضافة الى مايدل عليه العقل على الشرط الذى فصلناه اه

(٢) قال الاسنوي « قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن الخ » أقول قد اختلف العلماء في تجزؤ الاجتهاد بأن يكون مجتهداً في بعض المسائل دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد من له معرفة في نصوص فرائض السهام والآثار الواردة فيها في الفرائض فقط دون غيرها من الاحكام فالاكثر قالوا نعم يتجزأ الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالى والـكمال بن الهمام ويلوح رضا صاحب البديع به أيضاً وهو الاشبه بالصواب . وقيـل لا يتجزأ وتوقف ابن الحاجب . واستدل الاكثرون بأن ترك العـلم الحاصل عن دليل الى التقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفي التقليد ريب عند المقلد هل اعتقاده مطابق للواقع أم لا والاعتقاد عن دليل خال عن

الفصل الثاني

في حكم الاجتهاد

« اختلف فى تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكما معيناً وعليه دليل قطعي أو ظنى والمختار ما صح عن الشافعى رضى الله عنه أن في الحادثة حكما معيناً عليه امارة من وجدها أصاب ومن فقدها أخطأ ولم يأثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ولانه قال عليه الصلاة والسلام « من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر » قيل لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم الخ) قلنا لما أمر

هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » واستدلوا أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم « استفت نفسك وان أفتاك المفتون » ففى هذا دلالة على ترجيح اجتهاد الانسان على اجتهاد غيره حيث أمر بالاستفتاء من نفسه . واستدلوا ثانيا بأن المجتهد في البعض يعرف حكم ذلك البعض عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب عليه اتباعه ولا يسوغ ان يتركه لقول أحد فان كل مكلف انما هو مأمور باتباع قول الله وقول رسوله عند القدرة على ذلك وعند العجز عن ذلك مأمور باتباع غيره باعتبار انه حاك عن الله ورسوله واذا علم بنفسه حكم الله تعالى من قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم فقد ظن ان كل ما خالفه مخالف لحكم الله تعالى فيحرم عليه اتباعه ولاشك ان من له حسن أدب باحكام الله لا يتعدى عن هذا الاصل واستدلوا أيضاً بأن بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض أو نحوه من الموانع والافهو من دلائل تجزيء الاجتهاد كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام وهناك ادلة أخرى مذكورة في المطولات وعلى كل حال فالحق جواز التجزيء كما قال الامام الرازي وغيره

بالحكم بما ظنه وان أخطأ حكم بما أنزل الله . قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زيداً . قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطيء ليس بمبطل »
أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً (١) بل الحق فيها واحد

(١) قال الاسنوى « اقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً الخ » أقول الحق ان المصيب من المجتهدين الباذلين جهدهم في العقليات واحد لان الدليل العقلى القطعى المركب من المقدمات الضرورية او من المقدمات النظرية المنتهية الى المقدمات الضرورية يفيد قطعاً اعتقاداً جازماً بالنتيجة مطابقاً للواقع لا يحتمل النقيض فلو كان كل مجتهد في العقليات مصيباً وتمسك كل واحد بالدليل العقلى المذكور وكانت نتيجة كل من الدليلين نقيض نتيجة الآخر لزم اجتماع النقيضين في الواقع ونفس الامر فيكون كل من قدم العالم وحدوثه مطابقا للواقع واجب الحصول فيه مع استحالة وقوع نقيضه فيلزم أن يكون كل من القدم والحدوث واجب الوقوع في الواقع مستحيل الوقوع فيه وهذا باطل ببداهة العقل . والجاحظ لم يخالف في كون المصيب واحداً وانما قال المخطيء غير آثم . وخلاف العنبرى وقوله ان كل مجتهد مصيب ولو في العقليات غير معقول ولذلك أولوه أيضاً بأن مراده ما أراد الجاحظ ولذلك قال الاسنوى وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اى لا اثم عليه اي فيهما لا يقولان انه مصيب على معنى أنه أصاب الحق بل على معنى انه فقد الحق واخطأ ولم يأثم ولذلك قال الكمال بن الهمام في تحريره العقليات ما لا تتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديها واحد اتفاقا وهو الذي طابق اجتهاده الواقع فاصابه الحق لعدم امكان وقوع النقيضين في نفس الامر والمخطيء منهم ان اخطأ فيها بنفي ملة الاسلام كلا أو بعضا فكافر آثم مطلقا اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد عند المعتزلة بعد البلوغ وقبله أيضا بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الاسلام اذا أدرك مدة التأمل وقدرها مفوض الى الله تعالى ان لم يبلغه سمع ومطلقا أدرك مدة التأمل أم لا ان بلغه السمع وبشرط بلوغ السمع اياه عند الاشعرية ومحاربي الحنفية وهو المختار لان حقيقة ملة الاسلام ابين من النهار لا مجال لنفيها بالاجتهاد

فمن أصابه أصاب ومن فقده أخطأ وأثم . وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أى لا اثم عليه وهما محجوجان بالاجماع كما نقله الآمدي . وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم

ولا بغيره والاجتهاد انما يكون فيما فيه خفاء وغموض والمعاندة مكابرة فيها وإن كان ما أخطأ فيه غير ملة الاسلام من المسائل الدينية كالقول بخلق القرآن وبعدم ارادة الله تعالى للشر فمبتدع آثم لا كافر. ثم قال وقال الجاحظ لا اثم على مجتهد ولو كان الاجتهاد في نفي الاسلام وان كان نفيه اجتهادا ممن ليس مسلما ويجري على النافي في الدنيا أحكام الكفار وهو أي نفي الاثم هو مراد العنبري بقوله المجتهد في العقليات مصيب والا لو لم يكن مراده هذا بل أراد وقوع معتقده في نفس الامر اجتمع النقيضان فى شيء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين فى القضايا العقلية كالقدم والحدوث فى اعتقاد قدم العالم وحدوثه في نفس الامر لخرج عن المعقول لان النقيضين لا يكونان حقين في نفس الامر هذا ما مشى عليه الآمدي وغيره ونفى السبكي أن يكون اراد نفي الاثم فان ذلك مذهب الجاحظ بلا زيادة بل أراد انما يؤدي اليه اجتهاده فهو حكم الله فى حقه سواء وافق ما في نفس الامر أم لا ووافقه الكرماني على هذا وتعقبه التفتازاني بان الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها ثم قال السبكي ثم قيل انه عمم في العقليات حتى يشمل أصول الديانات وان اليهود والنصاري والمجوس على صواب وهذا ماذكر القاضي في التقريب انه المشهور عنه وقيل أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال. وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصاري والمجوس فان في هذا الموضع ان الحق فيما يقوله أهل الاسلام حكاه صاحب القواطع ثم قال وينبغي أن يكون التأويل على هذا الوجه لاننا لا نظن أن أحداً من هذه الامة لا يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس وأن قولهم باطل قطعاً ولان الدلائل

معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الامام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعني الامام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لانص فيهـا على

القطعية قامت لاهل الاسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعي فلم يكن بد من القول بانهـم ضالون مخطئون قطعاً اه مختصراً من التحرير وشرحه التقرير والذى عول عليه السبكى وشرحه موافق لما جرى عليه الاسنوى حيث قالا المصيب من المختلفين فى العقليات واحد وهو من صادف الحق فيهـا لتعينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل ونافي الاسلام كله أو بعضه كنا في بعثة محمد صلى الله عليـه وسلم مخطىء آثم كافر لانه لم يصادف الحق . وقال الجاحظ والعنبرى لا يأثم المجتهد فى العقليات المخطىء فيها للاجتهاد وقيل مطلقاً وقيل ان كان مسلما فهو عندهما مخطىء غير آثم وقيل زاد العنبري على نفى الاثم كل من المجتهـدين فيها مصيب وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما اه . وعلى كل حال فقد علمت ان الجاحظ لا يخالف فى أن المصيب في العقليات واحد انما يقول ان المخطيء غير آثم ولو فيما ينفى ملة الاسلام وان كانت أحكام الـكفر تجرى عليه في الدنيا ومتى كان الجاحظ قائلا بان من يخطىء وينفى ملة الاسلام كلا أو بعضاً كافر فى أحكام الدنيا كان موافقا على ان هذا مخطيء وكافر في الاحكام العملية فى هـذه الدار وأما كونه بعد ذلك آثماً كما يقول غيره أو غير آثم كما يقول هو فهو من احكام الآخرة والحكم فيها لله وحده يوم يقوم الناس لرب العالمـين يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وأنا على يقين بانك أيها الناظر بعد هذا الذي ممته لا تشك في أن شرط المجتهد أن يكون مؤمناً ايمانا علميا بالبرهان ولو اجمالا وان المقلد لا علم له فلا ايمان له والله الموفق . ودعوى ان ذلك يستلزم تكفير أكثر عوام المسلمين باطلة مخالفة للواقع لان الدليل الاجمالى مركوز فى عقول جميع العوام وان عجز بعضهم عن التعبير عنه أو عن تنسيقه على الطريقة المنطقية هذا لا يضر كما سبق

قولين : أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى[1] فيها تابع لظن المجتهد وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهـد مصيب وهم الاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة . واختلف هؤلاء فقال بعضهم

(١) قال الاسنوي « اختلاف العلماء في الواقعة التى لا نص فيها على قولـين أحدهما انه ليس لله فيها حكم معين بل حكم الله تعالى فيها الخ » أقول وحاصل ما قاله انه جعل الخلاف أولا على قولين : أحدهما القول بان حكم الله تابع لظن المجتهد وأن أصحاب هذا القول يقولون أن كل مجتهد مصيب ونسبه للاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وان هؤلاء بعد ان اتفقوا على أن كل مجتهد مصيب اختلفوا فبعضهم قال لابد ان يوجد في الواقعة حكم لو فرض وحكم الله فيها بحكم لم يحكم الا بهذا الحكم أي وذلك الحكم تابع لظن المجتهـد وقال بعضـهم لايشـترط أن يوجـد في الواقعة حكم لو حكم الله بحكم لم يحكم الا به بل حكم الله تابع لظن المجتهد بدون هذا الشرط . والقول الثاني انه له تعالى في كل واقعة حكما معينا وهؤلاء مع اتفاقهم على ان لله في كل واقعة حكما معينا اختلفوا على ثلاثة أقوال : أحدها انه تعالى لم ينصب على هذا الحكم المعين دليلا ولا امارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب بطريق الصدفة والاتفاق والقول الثاني انه تعالى نصب عليه أمارة وهذا الفريق اختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطيء فيـه معذوراً مأجوراً ونسب لكافة الفقهاء ونسب للشافعي وابى حنيفة . وقال البعض الآخر انه مأمور بطلبه اولا فان أخطأ وغلب على ظنه آخر تعين التكليف الى آخره . القول الثالث ان عليه دليلا قطعيا والقائلون به اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لـكن اختلفوا فقال الجمهور ان المخطيء فيـه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه . وقال بشر المريسي بالتأثيم والاصم بالنقض . والذي ارتضاه الامام وذهب اليه مذهبا له ان لله تعالي في كل واقعة حكما عليه دليل ظني وان المخطيء معذور وان القاضي لا ينقض قضاؤه وان المصنف تابعه على اختياره وزاد عليه ما ادعى الى آخر ماقال . وقال في جمع الجوامع وشرحه اما المسئلة التي لا قاطع فيها من

لابد أن يوجد فى الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا هو القول بالاشبه . وقال بعضهم لايشترط ذلك . والقول الثانى أن له تعالى فى كل واقعة حكما معيناً وعلى هذا فثلاثة أقوال : أحدها وهوقول طائفة من الفقهـاء والمتكلمين

مسائل الفقه فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى والقاضى ابو بكر الباقلاني وابو يوسف ومحمد صاحبا ابى حنيفة وابن سريج كل مجتهد فيها مصيب. ثم قال الاولان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله فى حقه وحق مقلده . وقال الثلاثة الباقون هناك ما أى فيها شيء لو حكم الله فيها لكان به أي لكان بذلك الشيء ومن ثم أى ومن هنا وهوقولهم المذكور أى من أجل ذلك قالوا أيضا فيمن لم يصادف ذلك الشيء أصاب اجتهاداً لاحكما وابتداء لا انتهاء فهو مخطىء حكما وانتهاء والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب فيها واحد ولله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد قيل لادليل عليه بل هو كدفين يصادفه من شاء الله والصحيح ان عليه أمارة وانه أي المجتهد مكلف باصابته أي الحـكم لامكانها وقيل لا لغموضه وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه فى طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف بها أما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم المخطيء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح ومتى قصر مجتهد في اجتهاده اثم وفاقا لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه اه . فانت ترى ان الاسنوى تبعا للامام جعل القائلين بانه ليس لله تعالى فى الواقعة التى لانص فيها حكم متفقين على ان حكم الله تابع لظن المجتهد وان كل مجتهـد مصيب ونسبه للاشعري والقاضي والمذكورين معهما وجعلهم فريقين فريقا اشترط ان يوجد فى الواقعة شيء لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به ومقتضى جعلهم متفقين على ان الحكم تابع لظن المجتهد ان ما ظنه المجتهد هو حكم الله تعالى سواء صادف الحكم الذي شرطوا وجوده ولو حكم الله في الواقعـة بحكم لكان

حصل الحكم من غير دلالة ولا امارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر . والقول الثاني عليه امارة أي دليل ظني والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه

به أو لم يصادفه وفريق لم يشترط ذلك ومقتضى قول صاحب جمع الجوامع ان الاشعرى وأبا يوسف ومحمداً وابن سريج بعد أن اتفقوا على أنه لاحكم لله في تلك الواقعة وقالوا ان كل مجتهد مصيب افترقوا فالاشعرى والقاضي قالا ان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد وبين ذلك شيخنا في تقريره أن تعيين الحكم تابع لظن المجتهد فالمعنى أن لله فيها خطابا لكن انما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وهذا عند من يجعل الخطاب قديما ويجعل الحكم هو الخطاب المتعلق الخ أما من جعل الخطاب حادثاً وهو الخطاب اللفظي المتعلق الخ وجعل الحكم هو الحكم الفقهي فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا اه . وأبو يوسف ومحمد وابن سريج قالوا في الواقعة شيء لو حكم الله فيها لكان به وان المجتهد الذي لم يصادف ظنه ذلك الشيء أصاب اجتهاداً أى من حيث الاجتهاد لانه بذل وسعه واللازم في الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدور ولم يصب حكما لانه لم يصادف ذلك الشيء الذي لو حكم الله بحكم كان به كما يفهم ذلك من قول الجلال فيمن لم يصادف ذلك الشيء فهو مصيب ابتداء حيث بذل وسعه على الوجه المعتبر كما هو الواجب عليه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ومخطىء انتهاء لان اجتهاده لم يؤده الى مصادفة ذلك الشيء فهو كما قال الجلال مخطىء حكما وانتهاء ومن هذا تعلم ان الخطأ هنا غير الخطأ عند القائلين بان لله في الواقعة حكما معينا لان الخطأ الذى حكى هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذي لو حكم الله في الواقعة بحكم لكان به ومعنى ذلك لو عين الحكم لكان به لكنه لم يعينه بل جعله تابعاً لظن المجتهد فهو من هذه الجهة مصيب وظنه حكم الله تعالى ومخطىء لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يعينه الله حكما وأما الخطأ عند أولئك فمعناه عدم مصادفة ماحكم الله به بعينه في نفس الامر. فتلخص من هذا ان هؤلاء الفريق متفقون على أنه لاحكم لله قبل الاجتهاد وان كل

فلذلك كان المخطيء فيه معـذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهـاء وينسب الى الشافعي وأبي حنيفة . وقال بعضهم انه مأمور بطلبه أولا فان أخطـأ وغلب على

مجتهد مصيب وان حكم الله تابع لظن المجتهد وان اختلفوا فيما بينهم على وجـه ماذكر وجعل القول بانه لاحكم لله في الواقعـة قبل الاجتهاد منسوبا لمن ذكرهم صاحب جمع الجوامع لاينـافي جعله منسوبا لمن ذكرهم الاسنوى لان كلا منهما ذكر بعضاً وترك بعضاً آخر غير أن نسبة ذلك لابي يوسف ومحمد لم نقف عليها في كتب الحنفية المتداولة بايدينا بل قال الـكمال في تحريره وشارحه في تقريره والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب طلبه فمن اصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطيء ونقل هذا عن الائمة الاربعـة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . وذكر السبكي ان هذا هو الصحيـح عنهم بل نقله الـكرخي عن اصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافي عن مالك غيره وذكر السبكي انه هو الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه ثم المختار كما صرح به اصحابنا وفي المحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي ان المخطيء مأجور لما تقدم في بحث الخطأ من الصحيحين «اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد فاخطأ فله أجر واحد» اه.
وأيضاً كل ماقلناه في العقليات يأتي هنا في الظنيات عند اختلاف الائمة اثباتاً ونفياً لان التناقض انما يكون باعتبار تحقق المدلولين في الواقع ونفس الامر في زمن واحد وذلك مستحيل عقلا بالبداهة ولا فرق في ذلك بين مدلولي القاطعين ومدلولي الظنيين فالمدلولان المتناقضان لا يجتمعان أصلا فلا يمكن أن يكونا في الواقع في آن واحد ومتى رجعت لما قلناه في باب التعارض اتضح لك هذا فكان الحق ان المصيب للواقع هو واحد وهو من صادف الحـكم الواقعي ثم من حيث أن الاجماع منعقد على ان الواجب على كل مجتهد أن يعمل بما ادى اليه اجتهاده وهو حكم الله في حقه وحق مقلديه خطأ في الواقع كان او صوابا يـكون كل مجتهـد مصيباً لحـكم الله في حقه بقطع النظر عما في الواقع واذا رجعت الى قول القائلين بان لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهـاد واتفاقهم على ان حكم الله تابع لظن

ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه . والقول الثالث أن عليه دليلا قطعيا [١] والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن

المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه فجدان كلامهم انما هو في حكم الله في حق المجتهد وحق مقلديه وحكم الله على هذا الوجه بلا شك تابع لظن المجتهد لانه هو الذى كلفه به وأوجب عليه ان يعمل به هو ومقلدوه وليس كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر بل كلامهم في حكم الله الذي كلف الله به المجتهد ولا شك في انه منتف قبل الاجتهاد وانه تابع لظن المجتهد واذا رجعت الى قول القائلين ان لله في الواقعة حكما قبل الاجتهاد وان المصيب فيها واحد تجد ان كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر لا في الحكم الذى كلف به المجتهد وأوجب الله عليه اعتقاده والعمل به فان الحكم الذى أوجب عليه العمل به هو ما أداه اليه اجتهاده قطعاً باتفاق الجميع واما الحكم بحسب الواقع فهو وان كلف باصابته لامكانها لكن المقدور له هو بذل وسعه بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ولذلك اتفقوا جميعاً على ايجاب الاجتهاد فيها بشرطه وان اثم الخطأ موضوع اتفاقا بين هذين القولين وانه مأجور على امتثاله امر الاجتهاد اتفاقا لان ثبوت ثواب ممتثل الامر معلوم من الدين بالضرورة لا يتأتى نفيه وبهذا تعلم ان النفي والاثبات بين هذين القولين لم يتواردا على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً فيهما بلاشبهة وماعداهما من الاقوال لا يعول عليه ولا يلتفت اليه فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « والقول الثالث ان عليه دليلا قطعيا الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان صاحب جمع الجوامع وشارحه قالا اما الجزئية التى فيها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاوهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم المخطىء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح اه . فهذا الذى جعله الاسنوى قولا ثالثا ليس قولا ثالثا وظاهره

اختلفوا فقال الجمهور ان المخطيء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأثيم والاصم بالنقض . والذى نذهب اليه أن لله تعالى في كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطيء فيه معذور وأن القاضى لاينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذى صح عن الشافعي وعلمنا بهذا أنه أراد القول الاول [1] المفرع على القول الثاني

غير مراد اذ لم يقل أحد ان على الحكم دليلا قطعيا دائما بل الكلام هنا في مسئلتين: الاولى مالا قاطع فيها من مسائل الفقه وهذه لا خلاف في حكاية الخلاف فيها على الوجه الذى فصلناه . والثانية الجزئية التى فيها قاطع من نص أو اجماع ومع ذلك وقع فيها الخلاف ممن لم يقف على هذا القاطع والمصيب فيها واحد اتفاقا أو هى على الخلاف أيضا والصحيح انهم متفقون على أن المصيب واحد والجمهور ان المخطيء فيه لا يأثم وهو الاصح وهذه في حكاية الخلاف فيها خلاف والصحيح عدمه وانه لاخلاف وان المصيب واحد فكلام الاسنوى فيه تسامح لان ظاهره أن فريقا يقول ان على الحكم في الواقعة التى لا نص فيها أولا قاطع دليلا قاطعا وان هذا الفريق اتفق على ان المجتهد مأمور بطلبه الخ وكيف يمكن لاحد من المختلفين أن يقول ان على الحكم دليلا قاطعا وموضوع المسئلة الخلافية واقعة لاقاطع فيها أو لا نص فيها من مسائل الفقه كما تقدم . وقول المصنف اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي أو ظنى . والمختار ماصح عن الشافعى الخ جار على خلاف الاصح وان الجزئية التي فيها قاطع واختلف فيها على الخلاف فيما لا قاطع فيه كما هو واضح من كلامه وليس معناه ان هناك قولا بان عليه دليلا قطعيا كما يقول الاسنوى

(١) قال الاسنوي « وعلمنا بهذا أنه أراد القول الاول الخ » أقول أى ان المصنف أراد بقوله والمختار ماصح عن الشافعي رضى الله عنه أن في الحادثة حكما معيناً الخ القول الاول المفرع على القول الثاني من أن عليه امارة أى دليلا ظنياً وذلك القول الاول هو قول البعض لم يكلف باصابته لخفائه الخ ولكن قد علمت

الذي هو مفرع على الثاني من القولين الاولين لـكنه أهمل منه كون المخطىء فيه مأجوراً وان المجتهد لم يكلف باصابته[1] وانما عبر عن هذا القول بانه الذى صح عن

أن صاحب جمع الجوامع قال والصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب واحد ولله حكم قبل الاجتهاد والصحيح أن عليه امارة وانه أي المجتهد مكلف باصابته وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر وان الكمال وشارحه قالا والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب الله طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطىء ونقل هذا عن الائمة الاربعة الي آخر ما قدمناه وهو موافق لما قاله صاحب جمع الجوامع وكلا القولين صريح فى أن المجتهد مكلف باصابة ذلك الحكم. وكلام المصنف حين قال والمختار ماصح عن الشافعى الخ محمول على هذا لانه اختار ماصح عن الشافعى والذى صح عن الشافعي وقال السبكى انه الذى حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه كما سبق هو هذا القول وهذا يخالف ما جاء في القول الاول المفرع على القول الثاني الخ لان هذا القول صرح فيه قائله بأن المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه وماقال فيه جمع الجوامع أنه الصحيح وانه الذي صح عن الشافعى وقال الكمال انه المختار وانه الذي صح عن الائمة الاربعة صريح في أن المجتهد مكلف باصابته وبهذا تعلم أن المصنف ما أراد الا ماصح عن الشافعى ولم يرد هذا القول كما يقول الاسنوي

(١) قال الاسنوى « لـكنه أهمل كون المخطىء فيه مأجورا وان المجتهد لم يكلف باصابته » أقول ان المصنف قد اختار ماصح عن الشافعي ومن المعلوم أن الذي صح عن الشافعى كما سمعت أن المخطىء فيه مأجور وان المجتهد كلف باصابته وان المصنف لم يهمل الاشارة الى كون المخطىء فيه مأجورا وانه أهمل أن المجتهد لم يكلف باصابته لانه خلاف ما صح عن الشافعى كما سمعت فيكون أيضاً في كلامه اشارة الى أن المجتهد مكلف باصابته وفاقاً لما صح عن الشافعي وسائر الائمة الاربعة رضي الله عنهم أجمعين

الشافعي لان له قولا آخر أن كل مجتهد مصيب[1] حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب . واعلم ان كلام الاشعرى المتقدم لايستقيم[2] مع ماذهب اليه من كون الاحكام قديمة قوله : «لان الاجتهاد» أي الدليل على ان المصيب واحد دليلان عقلى ثم نقلي : الاول ان الاجتهاد مسبوق

---

(١) قال الاسنوى « لان له قولا آخر ان كل مجتهد مصيب الى آخره » أقول قد علمت أن الخلاف بين من يقول ان هناك حكما في الواقعة قبل الاجتهاد في الواقع ونفس الامر وان المصيب واحد وبين من يقول لاحكم لله فيها قبل الاجتهاد وان الحكم متعدد وان كل مجتهد مصيب خلاف لفظي لان الاول أراد الحكم في الواقع ونفس الامر وأراد الثانى الحكم الذى كلف المجتهد العمل به هو ومن يقلده والحكم في الواقع ونفس الامر موجود قبل الاجتهاد قطعاً والحكم الذى كلف المجتهد ومن يقلده العمل به تابع لظنه ولا يعلم الا بعد الاجتهاد قطعا كما قدمناه فما صح عن الشافعي مما يوافق الاول لايخالف قوله الآخر الذى حكاه ابن الحاجب

(٢) قال الاسنوى « واعلم أن كلام الاشعرى المتقدم لا يستقيم الخ » أقول قد علمت أن معنى قول الاشعرى ان الحكم تابع لظن المجتهد أى تعينه تابع لظن المجتهد والا فالحكم عنده قديم اذ هو الخطاب فالمعنى أن لله فيها خطابا لكن انما يتعين وجوبا وحرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق الى آخر ماقدمناه على انك قد علمت أن الاصولى انما يبحث عن النظم اللفظي الذى ينزل عند البعثة وقدمنا أن معنى تعلق الكلام النفسى بفعل المكلف تعلقاً تنجيزياً هو عبارة عن انزاله كلاماً لفظيا ووجود المكلف بصفات التكليف وهذا ليس بقديم قطعاً فهو كغيره ممن جعلوا الحكم بهذا المعنى حادثاً فاستقام كلامه المتقدم ولذلك قال في مسلم الثبوت بعد أن نقل عن الاشعرى مثل ماهنا ولا ينافى هذا قدم الكلام كقدم العلم قال شارحه أى كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديماً لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات اه

بالدلالة لان الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لان طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك الشيء فى الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لانها نسبة بين الدليل والمدلول الذى هو الحكم والنسبة بين الامرين متأخرة عنهما واذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخرا عن الحكم بمرتبتين لانه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان أي كان مدلول كل واحد منهما حقاً صواباً لاجتمع النقيضان لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى مسألة واحدة . الثانى قوله عليه الصلاة والسلام «من اجتهد فاصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر» دل الحديث على ان المجتهد قد يخطىء وقد يصيب وهو المدعى. وفي الدليلين نظر أما الاول[1] فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج[2] بل على تصوره ألا ترى أن المتيمم

---

(١) قال الاسنوى « وفي الدليلين نظر أما الاول فلا نسلم ان طلب الشيء الخ » أقول فضلا عما قاله الاسنوى فان الدليل الاول تطويل بلا طائل ويكفي أن الاثبات والنفى نقيضان ليس بينهما واسطة ومتى اختلف المجتهدون فأحدهم مثبت والآخر ناف قطعاً ولا ثالث والاثبات والنفى لايجتمعان في الواقع في آن واحد فاحدهما حق ثابت بيقين والآخر باطل غير متحقق بيقين فكان الحق بهذا المعنى واحداً لاتعدد فيه بيقين فمن أصابه فهو المصيب ومن لايصيبه فهو المخطىء وهذا مما لا يصح أن يقع فيه خلاف لاحد من العقلاء على أنك قد علمت أن الخلاف لفظى فكل هذا تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوي « فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج الخ » أقول قد علمت ان الاتفاق على ايجاب الاجتهاد في الواقعة بشرطه على كل من اجتمعت فيه صفات المجتهد وان معنى الاجتهاد هو بذل الوسع فى الطلب وهذا يقتضى أن هناك مطلوباً ذلك المجتهد يطلبه ولا يكون ذلك المطلوب الا ثابتاً فى خارج الاذهان بأن يكون اعتبارياً صادقاً سابقاً على الطلب فالمطلوب الوقوف عليه والوصول اليه وهذا الطلب يتوقف على ثبوت المطلوب فى خارج

اذا طلب الماء في برية فانه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده انما هو التحصيل على تقدير الوجود . سلمنا لكن لانسلم ان النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبة [1] بينه وبين العالم مع ان هذه النسبة

الاذهان قبل الطلب بخلاف المتيمم اذا طلب الماء فى البرية فانه لايطلب العلم بما هو محقق الثبوت بل يطلب العلم بما اذا كان هناك ماء أو لم يكن هناك ماء فهو يطلب مجهول الوجود وهو الماء ليتحقق ان كان الماء مفقوداً أو موجودا وشتان مابين الطالبين . وبالجملة فكلامنا بعد تحقق وجود الشرائع ونزول خطابات الشارع والعلم بها وتحقق التكليف والخلاف بعد ذلك فى واقعة ليس فيها نص قاطع اختلف العلماء فى حكمها فما أطال به الاسنوي في توجيه نظره خارج عن الموضوع ولا اعتراض على المصنف في دليله الاول سوى ماقلناه من أنه تطويل بلا طائل وأنه يكفي في الاستدلال على فرض الحاجة اليه ماقدمناه

(١) قال الاسنوي « فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبة الخ » أقول ان تقدم الباري على العالم أمر اعتباري لاوجود له في الخارج وهو تقدم ذاتي لازماني وتارة يكون منتزعاً من الذات الاقدس باعتبار وجوب الوجود وكون وجودها عينها وهذا التقدم ليس نسبة بين الباري وبين العالم بل هو أزلي أبدي وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام كان الله «ولا شيء معه» وتارة يكون منتزعاً من الذات الاقدس باعتبار كونه مؤثراً وموجدا وخالقاً فيما لايزال وهذا التقدم نسبة بين الباري وبين العالم ويتوقف تحققه على وجود العالم فيما لا يزال لان انتزاعه من الذات الاقدس باعتبار الخلق والايجاد والتأثير فيما لايزال وصفه الايجاد والتأثير والخلق من صفات الافعال المتجددة ولا يقوم منها بذاته شيء بل هذه صفة ينتزعها العقل عند وجود الاثر فيوصف المؤثر بأنه مؤثر ويوصف الاثر بأنه أثر ومعنى الاتصاف هنا الحمل لاقيام الصفة بالموصوف فان كان مراد الاسنوي هو الاول فليس بنسبة وان كان مراده الثانى فهو نسبة ومتوقفة على وجود العالم اذ لاقائل بان الله تعالى خالق بالفعل في الازل والا لزم ان هناك في الازل مخلوقا وهذا باطل قطعاً

ليست متوقفة على العالم . سلمنا لكنه لايثبت به المدعى بتمامه[١] فانه لايدل على سقوط الاثم عن المخطىء وحصول الأجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة [٢] ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لان مقصوده يحصل به ولايتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه. وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية [٣] لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه . فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لان الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فانه ان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطىء آثم وان كان بدون العلم فهو مخطىء غير آثم فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة نص أو اجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم . قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وان لم

(١) قال الاسنوي « لكنه لا يثبت المدعى بتمامه » أقول هذا لايضر اذا ثبت تمام المدعى بدليل آخر

(٢) قال الاسنوي « وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة الخ » أقول متي سلمت أن الاجتهاد هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فقد سلمت أن الاجتهاد طلب الدلالة ليتوصل بها الى الحكم نفسه فالخطب سهل

(٣) قال الاسنوي « وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية الخ » أقول الحديث كما في الصحيحين « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » والخلاف مفروض في أن واقعة لاقاطع فيها لحكم فيها مجتهدان بحكمين مختلفين متناقضين فأحدهما اجتهد وحكم وأصاب بيقين والآخر اجتهد وحكم وأخطأ بيقين فالشرطية وان كانت لاتدل على وقوع شرطها ولا على جواز وقوعه ولكن تدل على تحقق الجزاء عند تحقق وقوعه وقد فرضنا أن الشرط وقع وتحقق فيلزم ان يكون الحكم هو الجزاء الذي حكم به على فرض وقوعه فالحديث دال على المطلوب

يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى . فان قيل الدليل على انه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لان اجتهاده في هذه المسئلة ان كان صوابا فقد حصل المدعى وان كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً . قلنا هذه المسئلة اصولية [1] وكلامنا في

(١) قال الاسنوى « قلنا هذه المسألة أصولية الخ » أقول هذا الجواب لايقتنع به المعترض ولا ترتاح اليه النفس لان هذه المسألة وان كانت أصولية وفي المجتهدين فى الاصول لكنها تأتي تماماً فى المجتهدين في الفروع لانها قضية عقلية فلا تخص قوماً دون قوم دائر فيها الامر علي النفى والاثبات ولا واسطة بينهما بل الجواب الصحيح أن هذه القاعدة كما تجري في الاصول تجرى في الفروع أيضاً لكن الاصول تكون أدلتها واضحة نصبها الله تعالى في الآفاق والانفس والارض والسماوات

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وجاءت بها آيات القرآن متكررة المرة بعد المرة حتي وضحت وضوح الشمس في رابعة النهار فلا يجوز فيها الاجتهاد ولا يغتفر فيها الخطأ فنحن نسلم أن هذه القضية صواب وأن بعض المجتهدين مخطيء ولكن فرقاً بين خطأ بين خطأه وخطأ ليس ببين خطأه ففى الاصول الخطأ البين واضح البطلان فلا يغتفر فى الاصول وفي الفروع فى القطعيات المعلومة من الدين بالضرورة كذلك ليست محلا للاجتهاد والخطأ فيها بين فهو باطل لايغتفر وما لاقاطع فيه هو محل الاجتهاد فكل قول صواب عند قائله خطأ عند مخالفه فليس واحد من القولين خطأه بين حتى يكون باطلا بل كل واحد من القولين يحتمل أن يكون خطأ وأن يكون صوابا والوصول الى اليقين متعذر ولايكلف الله نفساً الا وسعها فاكتفى الشارع رحمة بعباده بالاكتفاء فيها بالظن الذى يكون عن امارة ودليل بعد الاجتهاد بشرطه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه المصيب من المختلفين في العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعينه فى الواقع كحدوث العالم وثبوت البارى

المجتهدين في الفروع . قوله « قيل لو تعين » أى احتج من قال انه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين : أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون) أو يكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون)واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله . والجواب أن المجتهد لما كان مأمورا بالحكم بما ظنه[1] وان أخطأ فيه كان حاكما بما أنزل الله

وبعثة الرسل اهـ. قال العطار وانما عبر بالمختلفين دون المجتهدين اشارة الى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور في الاصول في العقليات . ثم قال ونقل التفتازاني عن الامام الغزالي تفصيلا حسنا فقال النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية وأصولية وفقهية ونعني بالكلامية مايدرك بالعقل من غير ورود السمع ونحو ذلك كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل والحق فيها واحد والمخطىء آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطىء مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات ولا يلزم الكفر . وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطىء . وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والخمر وكل ماعلم قطعياً من دين الله تعالى فالحق فيها واحد فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطىء لا كافر اهـ . ولكن ماقاله في حجية الاجماع انما هو في الاجماع الذى وقع الخلاف في حجيته وأما ما اجمع عليه الصحابة ونحوه مما تواتر نقله كوجوب الصلاة ونحو ذلك فقد تقدم أنه لاخلاف في كفر منكره

(١) قال الاسنوي « والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه الخ » أقول من هذا يتحقق أن الخلاف لفظى لان هذا القائل يعترف بان ظن المجتهد هو حكم الله الذي أمر المجتهد به وهو الحكم الذى أنزله الله في حقه

تعالى . الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حا كما مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه . والجواب أن الممتنع انما هو تولية المبطل أي من يحكم بالباطل [١] والمخطىء في الاجتهاد ليس بمبطل لانه آت بالمأمور به . قال :

« فرعان : الاول . لو رأى الزوج لفظه كناية ورأته الزوجة صريحاً فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما . الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله »

أقول الفرع الاول في طريق فصل الحادثة التى لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين او المقلدين لهما [٢] سواء قلنا المصيب واحد ام لا كما اذا كان الزوجان

فكان هذا القائل مسلماً للاول ان الحكم الذي كلف المجتهد العمل به وأنزله الله فى حقه تابع لظن ذلك المجتهد فكان مسلماً بانه ليس لله في الواقعة حكم معين بهذا المعنى بل حكمها هذا تابع لظنه وهذا لاينافى أن الحكم في الواقع ونفس الامر اما موافق لظن هذا المجتهد أو لذلك المجتهد

(١) قال الاسنوى « والجواب أن الممتنع انما هو تولية المبطل أى من يحكم بالباطل الخ » أقول وهذا الجواب ايضاً صريح في أن الخلاف لفظي وان كلام هذا المجيب انما هو في الحق الذى طابقه الواقع والباطل الذي لايطابقه الواقع وأن الحق والباطل فى شيء واحد لايجتمعان وانه يسلم أن المخطىء فى الاجتهاديات ليس مبطلا لانه آت بالمأمور به فيكون محقاً عاملا بأمر الله تعالى فظهر ظهور الشمس فى رابعة النهار ان الخلاف لفظى وانه كان الاجدر بهؤلاء المحققين أن لايشغلوا أنفسهم وغيرهم بمثل هذه المناقشات والاطالة فيها بلا طائل لكن ربما يكون لهم العذر وان غرضهم تشحيذ أذهان الطالبين ولكن ماذا يفيد ذلك فى طلبة العلم اليوم وقد كسدت أذهانهم وفسدت عقولهم واستولت عليهم الوساوس وكثرت بينهم الدسائس

(٢) قال الاسنوي « اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين أو المقلدين لهما الخ »

مجتهدين فقال لها انت بائن مثلا من غير نية للطلاق ورأى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح باقياً ورأت المرأة انه صريح فيكون الطلاق واقعاً فللزوج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا الى حاكم أو يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم او المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً وهو واضح . الفرع الثاني في نقض الاجتهاد . فنقول : اذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى أن الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه يظن الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب واليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكانه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول [1] والا فالاتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض

أقول اشار بذلك في الى أنه لافرق فى أن الحكم أنهما يرجعان الى غيرهما بين المجتهدين المختلفين أو المقلدين لمجتهدين مختلفين

(١) قال الاسنوى « وكانه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول الخ »

أقول قال فى جمع الجوامع وشرحه ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم تغير اجتهاده الى بطلانه فالاصح تحريمها عليه لظنه الآن البطلان وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالصحة اه . وظاهره أن صاحب القول الاول يقول بتحريمها وترك العمل بالاجتهاد الاول ولو حكم حاكم بالصحة وقد نقل صاحب جمع الجوامع فى الاشباه والنظائر عن والده أنه قال أنا استحيي أن يرفع الى نكاح صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطلانه ثم اقره على الصحة اى فعنده الحكم ينقض في هذه المسألة كما صرح به كذا في العطار على جمع الجوامع . واقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ولو تزوج مجتهد بغير ولي ثم تغير اجتهاده فاختار ابن الحاجب التحريم مطلقاً اتصل به حكم الحاكم ام لا لانه مستديم لما يعتقده حراما . اقول فيه ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد

صحته وقت الانعقاد فهو كنقض الحكم تدبر اه . قال شارحه وفيه انه وان كان يعتقد قبل انه صحيح لكن الآن أعتقد ان ما كنت زعمته جهل مركب والنكاح كان فاسداً فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل . وهذا بخلاف نكاح الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانهم لما لم يكونوا مأمورين وكان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا يفسخ بالايمان لانه عاصم وأما ههنا فقد اعتقد انه كان مكلفاً بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركباً فتأمل ففيه نظر اه . ولم يبين وجه النظر وأقول وجه النظر اولا ان هذا انما يصح على غير قول المصوبة وأما عند المصوبة فالاجتهاد الاول صحيح وما ظنه بعد الاجتهاد بشرطه أولا حكم الله في حقه وحق مقلديه كما سبق فاذا تغير الاجتهاد وكان الاجتهاد الثاني مستوفياً شروطه كان ظنه الثاني حكم الله في حقه الآن فيكون الظن الاول حكم الله وهو صواب والعمل به واجب في وقته فى حقه والثانى مثله وصار تغير الاجتهاد كالنسخ سواء بسواء فكما ان العمل بالمنسوخ قبل العلم بالناسخ لاينقض بالعلم بالناسخ وظهوره كذلك الظن الاول لاينقض بوجود الظن الثاني وثانيا ان هذا لا يصح أيضاً على قول غير المصوبة وهم المخطئة لظهور ان الظن الاول لم يتبين خطأه بيقين بالظن الثانى بل غاية الامر أن الظن الثانى عارض الظن الاول وكل منهما في زمن غير زمن الآخر فكانا أيضاً بمنزلة ناسخ ومنسوخ الا ترى ان الشافعية رجعوا بعض مسائل من مذهب الشافعى القديم مع علمهم برجوعه عنه وهذا فيما اذا لم يتصل حكم الحاكم بصحة النكاح اما اذا اتصل بذلك حكم الحاكم بان ترافع من تغير اجتهاده الى البطلان مع الزوجة التى تخالفه فى ذلك وترى اجتهاداً أو تقليدا صحة النكاح الى قاض يرى الصحة فحكم بالصحة فبالاولى لاينقض الاجتهاد الاول لانه لو فرض وان هذه الحادثة وقعت بدون سابقة اجتهاد وحكم فيها حاكم يرى الحرمة وفساد النكاح فحكمه لا ينقض ولو حكم بالحل وصحة النكاح فحكمه لاينقض فكذا هذا ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه وقيل التحريم ان لم يتصل حكم الحاكم

يحتمل كلا من المسئلتين وحكى الامام قولا أنه لايجب على المقلد المفارقة مطلقاً.
قال :

والا فالاباحة . قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع الخلاف كما مر في ابطال التصويب قال شارحه وهذا غير واف فان القضاء يرفع الخلاف فان لاقى محلا مختلفاً فيه نفذ ولا ينقض لا انه يجعل ما كان فى معتقده حراماً حلالا نعم قد ذهب الامام ابو حنيفة الى ان القضاء بوجود الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهراً وباطناً وان هذا من ذاك . قال في مسلم الثبوت ولا خلاف فيه لاحد الا ما عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقضى بالرجعة ومعتقده البينونة يأخذ بها ولا يلتفت الى القضاء فتأمل اه . قال شارحه وجهه أيضاً ماذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهى التحريم فلو أخذ بالقضاء لزم ارتكاب ماهو محرم فى معتقده الا ان يجعله القضاء حلالا في المجتهد فيه اه . أقول ان هذه المسئلة التى روى فيها عن أبي يوسف ما ذكر هي بعينها التى ذكرها البيضاوى في الفرع الاول وهى ان الزوج طلق زوجته بلفظ من الفاظ الكنايات ومذهبه ان الواقع بها طلاق بائن كما يقول الحنفية ومذهب الزوجة ان الواقع بها طلاق رجعي كما يقول الشافعية فترافعا لدى قاض برى ان الواقع بها طلاق رجعي فقضى بالرجعة وقد صرح المصنف انهما يراجعان غيرهما وشرح ذلك الاسنوى بقوله فطريق قطع المنازعة بينهما ان يرجعا الى حاكم أو يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً اه .فقوله وجب عليهما الانقياد اليه صريح في أن المجتهد لا يأخذ بالبينونة فيما يتعلق بحقوق الزوجة وان كان له الحق ان لا يراجع زوجته التى طلقها رجعيا فى زعمها وليس في ذلك نقض للقضاء بل هو ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه ولذا قال في جمع الجوامع وشرحه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لامن الحاكم به ولا من غيره بان اختلف الاجتهاد وفاقا اذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات اه. وأما قوله بعد ذلك ولو تزوج بغير ولى باجتهاد منه يصححه ثم

« الباب الثاني

في الافتاء وفيه مسائل

الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لاقول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا » أقول

تغير اجتهاده الى بطلانه الى آخر ماقدمناه عنه وعن والده الامام فليس هذا في الحقيقة نقضا للقضاء وانما هو ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع الى حقه وهذا لاينافي انه اذا حكم الحاكم بصحة النكاح بغير ولي ارتفع الخلاف فيما يتعلق بكون النكاح صحيحاً في كافة حقوق الزوجية التي تجب عليه للزوجة وأما حل الوطء وحرمته فهذا قد يكون مع وجود الزوجية فان وطء الزوجة حال الطهر حلال وحال الحيض حرام واذا وطئت بشبهة كان وطؤها حراما في العدة حلالا بعد انقضائها فمعنى قول السبكي فالاصح تحريمها عليه وقول ابي يوسف فيما روى عنه يأخذ بالبينونة ان الواجب عليه ذلك ديانة عملا بما يعتقده فيما يتعلق بحقه وان قول الامام السبكي انا استحي ان يرفع الى نكاح صح الخ انما هو قبل القضاء أما بعد القضاء فلا يجوز له نظره بعد ذلك لان الحادثة متى فصل فيها بوجه شرعي صحيح لايجوز اعادة نظرها مرة أخرى باتفاق وليس معناه ان عنده ينقض القضاء في هذه المسئلة كما فهمه من فهمه بل ماصرح به هو وغيره هو ما سمعت وكل المسائل التي ذكروها مما يظهر في بادىء الرأى انها مستثنيات من قاعدة ان القضاء في المجتهدات لاينقض ليست في الواقع مستثناة لانها ليس فيها نقض للقضاء بل فيها ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه . وقول صاحب فواتح الرحموت ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم الخ غير مسلم على اطلاقه بل انما الحكم كذلك في اعتقاد المطلق فقط واعتقاده ليس صوابا بيقين بل في زعمه فقط وفي زعم مخالفه خطأ فكل من الاعتقادين يجب العمل به على قائله ومن قلده ولذلك كان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت فيمن تغير اجتهاده ان محل الاخذ بالحرمة

اذا لم يتصل بالصحة حكم القاضي بالاباحة على انك قد علمت ان الحق في الاجتهاد السابق انه لا يرتفع بالاجتهاد اللاحق اتفاقاً كما صرح به الاسنوي حيث قال وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد اه . وانما يعمل بالاجتهاد اللاحق في الحوادث الآتية وهذا هو الذي يقتضيه قول عمر ماامضناه ولا يمنعك قضاؤك في حادثة تبين لك وجه الصواب على خلاف ما قضيت ان تقضي على ما رأيته أنه الصواب وقد قضى عمر في أم الولد ببيعها ثم قضى بعدم جواز بيعها ولم ينقض قضاءه الاول وبالجملة فعدم نقض الحكم في الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة والاجماع مجمع عليه وكتب الائمة طافحة بهذا .غير انهم اختلفوا في المحكوم له فيما يرجع لحقه اذا وقع القضاء على خلاف مايعتقد ففريق ذهب الى انه يجوز له ترك العمل بالقضاء لان ذلك ليس نقضا للقضاء بل هو ترك لحقه ان يعمل بما يكون حقاً في اعتقاده . وقال فريق ان الله جعل لعباده ان يجعلوا محل الخلاف محل وفاق وذلك بالقضاء كما جعل لهم أن يجعلوا أسباباً يقع بها الطلاق والعتاق ويجب بها عليهم الصلاة والصوم والحج تعليقاً و نذراً ومعتقد المحكوم له ليس صواباً بيقين بل في زعمه فقط كما قدمناه ولذلك كان له ان يترك معتقده بتقليد غيره فلأن يتركه للعمل بالقضاء أولى ولا تنس ماقدمناه فيما يتعلق بمن تغير اجتهاده اذا لم يكن هناك حكم فاحرص على هـذا وذاك وعض عليهما بالنواجذ فان الحق لايعدوهما ان شاء الله تعالى . وكل ما قلناه في المجتهد اذا تغير اجتهاده يقال في المقلد اذا عمل بمذهب امام في حادثة ثم قلد غيره يرى غير مذهب الاول بانه لايجوز له ان يرجع عن مذهب من قلده في تلك الحادثة بعينها و يعمل فيها بغيره وانما له ان يعمل بمذهب غيره في حادثة أخرى وهـذا هو الصحيح وأما ماقيل غير ذلك فبنى على ان المقلد لا يجوز له ان ينتقل من مذهب الى مذهب وهو خلاف الحق لان المقلد لا مذهب له بل مذهبه مذهب مفتيه والتزامه العمل بمذهب معين التزام لما لا يلزم على ماسيأتي في التقليد

المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الامور الثلاث : المسئلة الاولى في المفتي فيجوز للمجتهد أن يفتي اذا اتصف[1] بالشروط المعتبرة فى الراوي وهل يجوز للمقلد أن

(١) قال الاسنوي « الاولى في المفتي فيجوز للمجتهد ان يفتي اذا اتصف الخ » اعلم ان المجتهد اما مطلق وهو ما تحققت فيه الشروط السابقة واما مجتهد مذهب فهو المتمكن من تخريج الوجوه التى يبديها على نصوص امامه في المسائل وهو القادر على التفريع والترجيح وهذا أقل من المجتهد المطلق وأما مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر وهو أقل من مجتهد المذهب فاما المجتهد المطلق فيجوز له الافتاء بما أدى اليه اجتهاده اتفاقاً ولو كان مجتهداً كذلك فى بعض المسائل فله ان يفتى فيما بلغ فيه رتبة الاجتهاد المطلق منها بناء على ما هو الحق من جواز تجزيء الاجتهاد . وأما مجتهد المذهب فقال فى جمع الجوامع وشرحه يجوز للقادر على التفريع والترجيح وان لم يكن مجتهداً أي والحال انه غير متصف بصفات المجتهد ـ الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب امامه مطلقاً لوقوع ذلك فى الاعصار متكرراً شائعاً من غير انكار بخلاف غيره فقد انكر عليه وقيل لا يجوز له وانما يجوز الافتاء للمجتهد ولا نسلم وقوعه من غيره فى الاعصار المتقدمة. وثالثها يجوز له عند عدم المجتهد للحاجة اليه بخلاف ما اذا وجد المجتهد. ورابعها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادراً على التفريع والترجيح لانه ناقل لما يفتى به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع في الاعصار المتأخرة اه . ونبه الجلال بقوله وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب على الرد على من زعم انه لاخلاف فى جواز افتاء المجتهد المقيد وهو مجتهد المذهب وهو صحيح على ما اختاره الآمدي من أن الخلاف في جواز افتاء مجتهد المذهب. لكن الاقعد ما قاله الزركشي والبرماوى وغيرهما تبعاً لصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر انه لاخلاف في جوازه وانما الخلاف في جواز افتاء مجتهد الفتوى وعليه يحمل كلامه فى جمع الجوامع فيفيد تصحيح جواز افتائه ويعلل ما يقابله بما يناسبه اه زكريا

يفتى بما صح عنده[1] من مذهب امامه سواء كان سماعا منه أو رواية عنه اومسطورا

وقول الجلال بخلاف غيره يدخل في غيره مجتهد الفتوى وهو كما مر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مر انه يسمى مجتهد الفتوى وفيه مع هـذا تناقض لايخفى قاله الناصر. وأجاب ابن قاسم بمنع التناقض بان ماهنا من قبيل المطلق أو العام وما مر من قبيل المقيد أو الخاص ولا تناقض بينهما بل يقيـد المطلق ويخصص العام تأمل . ولايخفى مافى هـذا الجواب فان وجه التناقض الذي أراده الناصر هو انهم سموه مجتهد الفتوى ومقتضى ذلك أن له حق الفتوى ولذلك أجاب البناني بانه يمكن أن يجاب بان تسميته بذلك بناء على القول الرابع وهو ماعليه العمل فى الاعصار المتأخرة فلا تناقض اه . وفي مسلم الثبوت افتاء غير المجتهد فيما يفتى به بمذهب مجتهد لا بان يجده منصوصاً منه بل انما يفتي تخريجاً على أصوله ان كان مطلعاً على مباني مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للذب عما يرد عليه وهو المسمى بمجتهد المذهب في الاصطلاح جائز وعن أئمتنا لا يحل لاحد أن يفتى بقولنا مالم يعلم من أين قلنا أي من أي أصول قلنا وأفتينا فان كان من الخـبر فمن أي سند روي وان كان من القياس فبأي علة قيس ويعلم موانع تلك العلة ثم في النص يعلم مايتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابى بكر الجصاص الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد . وقال ابو الحسين لا يجوز أصلا اما النقل لقولهم المنصوص كنقل الاحاديث فاتفاق فى الجواز ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا والا فليقبل مطلقا اه مع زيادة من شرحه الفواتح. وهو بمعنى ما قاله الشافعية مع بيان ان موضع الخـلاف فيما يفتى به عن مجتهـد المذهب اذا كان قول المجتهد تخريجاً لا نصاً منه والظاهر ان الشافعية لا يأبون هذا لوضوح انه لابد منه

(١) قال الاسنوي « وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما صح عنـده الخ » أقول التقليد على ما هو الحق هو الاخذ بمذهب الغير سواء كان ذلك من المذهب قولا أو فعلا أو تقريرا وسواء كان الاخذ بلا دليل أو كان قد عرف القول مع دليله من مـذهب ذلك المجتهد لا انه استخرج القول بالدليل الذي هو شأن المجتهـد

في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه حيا ففيه أربعة مذاهب [١] حكاها ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل فجاز كنقل الاحاديث والثاني يمتنع مطلقاً لانه انما يسئل عما عنده لاعما عند مقلده وأما القياس على نقل الاحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أي انما الخلاف في أن غير المجتهد هل له [١] الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل

فالمراد بالمقلد فى كلام الاسنوي من عدا المجتهد المطلق ولو فى بعض الابواب بناء على ما هو الحق من جواز تجزىء الاجتهاد وعلى هذا فقد يكون الشخص الواحد مجتهدا مطلقاً في بعض الابواب ومقلدا في البعض الآخر

(١) قال الاسنوى « سواء كان سماعا منه أو رواية عنه أو مسطورا في كتاب معتمد عليه ينظر فان كان أمامه حيا ففيه أربعة مذاهب الخ » أقول قد علمت انه قال فى مسلم الثبوت أن افتاء مجتهد المذهب بمذهب مجتهد تخريجاً جائز خلافاً لمن شرط عدم مجتهد وأبو الحسين منع الجواز أصلا وأما النقل لقولهم كالاحاديث فاتفاق. ومما يدل على أن الخلاف فيما اذا كانت الفتوى بقول المجتهد تخريجاً استدلالهم على الجواز قال صاحب مسلم الثبوت وشارحه لنا وقوعه أي الافتاء المذكور تخريجاً من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار وينكر الافتاء تخريجاً من غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم اه. وهذا صريح في ان الكلام فى العلماء المتبحرين غير المجتهدين في الفتيا تخريجا لا نقلا وعلى هذا فراد الاسنوي بالمقلد مايعم المتبحرين وغيرهم كما قلنا غير ان الخلاف في المتبحرين خاص بما اذا كانت الفتيا تخريجا وبغيرهم فيما اذا كانت الفتوى بطريق النقل اذ لا يمكنهم التخريج . ويدل لذلك ما قدمناه عن جمع الجوامع من قوله يجوز للقادر حيث قال ورابعها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لانه ناقل ولم يعلل بذلك في جواز فتوى القادر على التفريع والترجيح

(١) قال الاسنوى « قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أى انما الخلاف فى ان غير المجتهد هل له الخ » أقول هذا صريح فيما قلناه ان مراد الاسنوي بالمقلد غير المجتهد المطلق فيشمل مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى ومن هو دونهما وكذلك حكاية هذه الاقوال صريحة فى ان المراد بالمقلد من ذكرنا

بفقه ضاه. والثالث لايجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة. ورابعها انه ان كان مطلعاً على المأخذ أهلا[1] للنظر جاز لوقوع ذلك على ممر الأعصار من

(١) قال الاسنوى « رابعها انه ان كان مطلعاً على المأخذ اهلا الخ » أقول هذا هو مجتهد المذهب وما اختاره ابن الحاجب من جواز افتائه تخريجاهو مختار غيره من الحنفية أيضاً ودليله انه وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بغير نكير من احد فكان هذا اجماعا ومتى جاز مع وجود هؤلاء المجتهدين بلا انكار منهم جاز مع عدم وجودهم بالاولى . وبهذا يندفع ما قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع لان أهله هم المجتهدون على ان الحق ان الاجتهاد يتجزأ والعلماء الاعلام في كل عصر افتوا بناء على اعتقادهم بجواز هذا الافتاء اجتهادا وقد وصلوا رتبة الاجتهاد فى هذا وان كانوا غير مجتهدين فى غيره وأيضاً قالوا ان اتفاق العلماء المحققين على ممر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يأبى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون واضحا لديهم وانه كان بالسماع من مجتهديهم .قال المانع لو جاز للعالم غير المجتهد جاز للعامي اذا عرف هو أيضاً حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامي بالاتفاق فلا يجوز للعالم أيضاً . قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض والعامي غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم به اه ملخصاً من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح . وأقول اما الجواب الاول فهو تام واما الثانى والثالث ففى الثانى ان القول بانهم كانوا مجتهدين فى مسئلة جواز افتائهم دعوى بلا دليل فلا يمكن ان تسلم واما الثالث فلان الاجماع قد ثبتت حجيته بالادلة السمعية وهى خاصة باتفاق الامة فدعوى ان هذا الاتفاق حجة احداث لدليل سادس بلا دليل فلايقبل . اما الجواب عما قاله المانع من انه لو جاز لعالم الخ هو مبنى على ان معرفة الدليل متوقفة على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها وذلك غير مفيد اما اولا فلان وجوب البحث عن المعارض قول مرجوح وتقدم ان

غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتي بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتاً ففي الافتاء بقوله خلاف ينبني على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله الى حكاية الخلاف فى تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحي يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت . قوله «لانه» أي الدليل على أنه لا يجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لاقول له بدليل انعقاد

الاصح عدم وجوب البحث عنه على ان استقراء الادلة كلها لا يقدر عليه المجتهد وغير المجتهد عالماً او عامياً على السواء في عدم ذلك . على ان استقراء الادلة كلها غير واجب على المجتهد خصوصا بناء على ما هو الحق من جواز تجزي الاجتهاد . والاحسن الجواب بالفرق بين العامي غير العالم وبين العالم الذى هو مجتهد المذهب أو الفتوى فان مجتهد المذهب قادر على التفريع أي تخريج الفروع على أصول مذهب امامه وعلى الترجيح ومجتهد الفتوى قادر على الترجيح فقط والعامى غير العالم غير قادر على الامرين واما المجتهد المطلق فى الكل أو في البعض فهو الذى يعرف الدليل من الوجه الذي باعتباره يفيد الحكم وأما مجتهد المذهب فهو يعرف كيف عرف امامه الدليل من ذلك الوجه وكيف استخرج منه الحكم وبناء على ذلك اذا استخرج امامه حكما فى حادثة فحدثت حادثة أخرى يستخرج حكمها من ذلك الدليل بالوجه الذي استخرجه امامه يمكنه ان يستخرجها كذلك وينسبها لامامه قولا تخريجيا . واما مجتهد الفتوى فوظيفته ترجيح قول على قول تخريجيا كان او منقولا صريحا فهو ينظر فى طريق نقل الاقوال تواترا وشهرة وآحادا فيرجح ما نقل تواترا ثم ما نقل شهرة ثم ما نقل آحادا وفى هذا الاخير ينظر فى الرجال الذين نقلوا ويقدم ما كان ناقله عدلا ثقة يقظا لا يرتكب شيئا مما يخل بالمروءة فضلا عن المعصية كالمتبع في رواية الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو كالمجتهد فى ترجيح الاخبار فقط وينظر كذلك فى مدارك الاقوال فيقدم ما قوي مدركه على غيره والعامى الذي لا يقدر على شيء من ذلك اذا عرف حادثة بدليلها فهو يعرف ذلك بدون ان يعلم الوجه الذي

الاجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد كما لا ينعقد على خلاف قول الحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الافتاء بما كان ينسب اليه . قالوا وانما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الامام في تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذي مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع أهله. والاولى في الاستدلال[1] أن يقال لو لم يجز ذلك

استخرج به امامه حكم هذه المسئلة من دليلها فاتضح الفرق . ويدل على ماقلنا اتفاقهم على ان العامي غير العالم يجب ان يقلد مجتهدا واما العالم فقد اختلفوا فيه ففريق قال يلزم غير المجتهد عاميا كان او غيره ان يقلد مجتهدا مطلقا وقيل يلزمه بشرط تبين صحة اجتهاده بان يتبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه في الخطأ الجائز عليه . وقيل العالم غير المجتهد لا يقلد لان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي وبخلاف ظان الحكم باجتهاده وهو المجتهد المطلق اذا اجتهد في الحادثة واستخرج حكمها بالفعل فانه يحرم عليه التقليد وكذلك المجتهد بالقوة وهو الذي قامت به صفات الاجتهاد المطلق ولم يجتهد يحرم عليه التقليد فيما يقع له فهذا كله يدل على الفرق. وبعد هذا الذي سمعت يتضح لك جليا ان الخلاف انما هو في العالم غير المجتهد واما العامي غير العالم فلا يجوز له ان يفتي مطلقا ولو علم الحكم بدليل تقليدا وهذا رأي المتقدمين وخالفهم المتأخرون فقالوا يجوز للمقلد وهو من اخذ بقول غيره من غير معرفة دليله او اخذ القول مع دليله من كلام المجتهد مقلدا له في ذلك بدون ان يعرف كيف أخذه المجتهد ان يفتي بطريق النقل عن المجتهد ويقبل قوله متى كان عدلا ثقة فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى الاستدلال الخ »

لأدى الى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايتــه وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم عن انعقاد الاجماع على خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع[1] بعد موت المجمعين . قال :

أقول الاولى فى الاستدلال ماقدمناه من انه وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرهما من المجتهدين وانهم جميعـا أقروا ذلك بلا نكير من احد فـكان هذا اجماعا وهـذا دليل على ان قول المجتهد باق بعد موته ببقاء دليله كما قال الشافعي المذاهب لا تموت بموت اربابها واستدلال الاسنوي بانه لولم نجوز لأدى الى فساد احوال الناس فهذا يقتضى احداث دليل سادس بغيردليل شرعي . واستدلاله بقوله ولو بطل قول القـائل بمـوته لم يعتبر شيء من اقواله كروايته الخ لايفيد أيضاً لان اعتبـار تلك الاقوال انمـا كان بادلة سمعية خاصة دلت عليها بخلاف تقليد الميت والافتاء بقوله

(١) قال الاسنوى «وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع الخ» أقول يقال على هذا ان حجية الاجماع ثبتت من جهة الشارع حيث جعله حجة بقوله « لا تجتمع امتى الخ » لامن حيث انه قول المجمعين الا ترى انه بعـد استقرار الاجمـاع لايجوز لاحد من المجمعين فى حياته ان يخالفه وأما المجتهد الواحد بانفراده فله ان يرجع عن قوله الاول وما ذاك الا لان لاتفاق جميع المجتهدين فى عصر من القوة والعصمة ماليس لكل فرد فالدليل هو ماقلناه من ان اجماع المجتهدين في عصر الشافعي رضى الله عنـه على ذلك ولذلك قال ان المذاهب لاتموت بمـوت اربابها ولهذا لم يقع خلاف فى جواز افتاء العلماء المتبحرين وهم من ذكرنا بطريق النقل لقول المجتهدين المنصوص منهم وانما الذي وقع فيه الخلاف هو الافتاء بقولهم تخريجا وقد علمت انعقاد الاجماع عليـه أيضاً في حياة المجتهدين وبعـد وفاتهم فكان المخالف محجوجا بهذا الاجماع

« الثانية يجوز الاستفتاء للعامي لعدم تكليفهم فى شيء من الاعصار بالاجتهاد وتفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لانه مأمور بالاعتبار . قيل معارض بعموم فاسألوا . أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الامر منكم . وقول عبد الرحمن لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين . قلنا الاول مخصوص والا لوجب بعد الاجتهاد. والثانى فى الاقضية والمراد من السيرة لزوم العدل » أقول المسئلة الثانية فى المستفتى أى فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء فى الفروع [1] فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام : أصحها عنده وعند الامام واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب [2] والثانى لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه [3] واليه ذهب المعتزلة البغدادية. وثالثها قال به الجبائى يجوز

(١) قال الاسنوى « فى ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء فى الفروع الخ » أقول انما قيد بالفروع لان التقليد في اصول الدين وهى العقائد فيه خلاف آخر غير هذا سيأتى الكلام فى ذلك مفصلا قريبا ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوي « أصحها عنده وعند الامام واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب » وهو الذى جزم به في جمع الجوامع وحكي ما عداه بقيل فقال ويلزم غير المجتهد قال الجلال عاميا كان أو غيره أى يلزمه التقليد للمجتهد لقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)

(٣) قال الاسنوى « والثاني لا بل يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقه الخ » أقول هذا القول لا يتأتى الا في العالم غير المجتهد لانه هو الذي يقال فيه لايجوز له التقليد بل يجب عليه ان يقف الخ فهو الذي حكاه في جمع الجوامع بقوله وقيل لا يقلد عالم وان لم يكن مجتهدا قال الجلال لان له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي اه . فصاحب جمع الجوامع صرح بما هو المراد وهو أولى

ذلك في المسائل الاجتهادية[1] كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحريم الربا في الاشياء الستة مثلا والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سواء كان عاميا محضا أو عالما . ثم استدل المصنف على الجواز بأمرين: أحدهما اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك. الثاني أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تفويت معايشهم[2] واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا . قوله «دون المجتهد» أي فانه لايجوز له الاستفتاء أي لا بعد الاجتهاد اتفاقا[3] كما

---

(١) قال الاسنوى « وثالثها قال الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية الخ » أقول المراد بالمسائل الاجتهادية ما عدا القواطع كالعقائد وسيأتي الكلام عليها وهذا القول حكاه في جمع الجوامع عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني فقال ومنع الاستاذ التقليد في القواطع وسيأتي الكلام فيها

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تفويت معايشهم الخ » أقول بل يؤدى الى تفويت الاجتهاد نفسه بان يتعذر او يتعسر لان جميع المكلفين لو اشتغلوا بالاجتهاد والاجتهاد ملكة فاضلة بها يطلع صاحبها على اسرار الشريعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبها يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التي ذكرناها وهذا لا يكون الا بالتفرغ لمزاولة ما يتوقف عليه وذلك يتوقف على وجود ما يقوم بحاجات ذلك المجتهد الضرورية حتى يمكنه التفرغ لما ذكر ولذلك قال تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) الآية فجعل فريقا للجهاد وفريقا للتفقه ومن ضروريات القيام بالجهاد والتفقه في الدين وجود من يقوم بما يلزم للقائمين بالامرين حتى يتمكنوا من ذلك

(٣) قال الاسنوى « فانه لايجوز له الاستفتاء اي لا بعد الاجتهاد اتفاقا الخ » أقول انما حرم عليه ذلك ووجب عليه العمل بظنه لان ظنه الحاصل له باجتهاده اقوى لعلمه بكيفية استنتاجه واما غيره فيحتمل ان في كيفية استنتاجه خللا

قاله الآمدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام وأتباعه لانه مأمور بالاعتبار أى الاجتهاد[1] لقوله تعالى (فاعتبروا) فانه عام شامل للعامي

عنده لو اطلع عليه وكيف يجوز التقليد من بعد الاجتهاد وحصول الظن وكل مجتهد يعتقد ان ما استدل به واخذ به الحكم دليل وما اخذ به مخالفه شبهة دليل فكيف يجوز ان يترك مايقتضيه الدليل الى ما تقتضيه شبهة دليل وقال فى مسلم الثبوت المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا قال شارحه لان ماعلمه حكم الله فلا يتركه بقول احد (فان قلت) اليس الامام ابوحنيفة حكم بنفاذ قضاء المجتهد بخلاف ما اجتهد فيه ذاكراً لرأيه وكذا اذا كان ناسيا لمذهبه ينفذ عنده رواية واحدة خلافا لصاحبيه فى الوجهين (قلت) النفاذ حالة الذكر رواية عنه وفى أخرى لاينفذ وعلى هذه الرواية لا منافاة للاجماع لان النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله . ومعنى قولنا لايجوز لايحل فالمنع اتفاق واعلم ان المذكور فى الهداية وغيرها الفتوى على قولهما فى الصورتين في انه لا ينفذ قضاء المجتهد فيما اجتهد فيه مطلقا سواء قضى ذاكرا لمذهبه او ناسيا واما ابو حنيفة ففى صورة الذكرى روايتان : احداهما كقولهما والاخرى بالنفاذ وأما قبل الاجتهاد بان اتصف بصفات الاجتهاد وحدثت له واقعة لم يجتهد فيها بالفعل ففى جواز تقليده خلاف فالمختار عدم جوازه كما قال الاسنوى وهو قول الاكثر. قال في جمع الجوامع وكذا المجتهد عند الاكثر قال الجلال أى من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له لتمكنه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما في الوضوء والتيمم وقيل يجوز لعدم علمه به الآن اه . وأقول قال في التحرير وقيل لا اه . قال في شرحه اى لايمنع من التقليد مطلقا وعليه سفيان الثورى واسحاق وأبو حنيفة على ماذكر الكرخي والرازى . قال القرطبي وهو الذى ظهر من تمسكات مالك في الموطأ وعزاه ابو اسحاق الشيرازي الى احمد قال بعض الحنابلة ولا يعرف

(١) قال الاسنوى « لانه مأمور بالاعتبار أي الاجتهاد الخ » أقول هذه

وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا الاعتبار المأمور به وتركه لايجوز. وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب[١] أعرض الامام لا كثرها : أصحهاما قاله المصنف . والثاني يجوز مطلقاً وهومذهب احمد . والثالث قاله بعض اهل العراق[٢] يجوز فيما يخصه دون مايفتى به. والرابع يجوز فيما يفوت وقته[٣] اى مما يخصه ايضا كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت

الآية ساقها القائلون بالمنع استدلالا على ان الاجتهاد أصل والتقليد بدل ودفعا لقول المجيزين ان تحريم التقليد حكم شرعى يحتاج الى دليل بخلاف جوازه فانه ثابت بالاباحة الاصلية فدفعوا ذلك بان الاصل الاجتهاد والتقليد بدل فيتوقف التقليد على عدم الاجتهاد كالوضوء والتيمم واثبتوا ذلك بالآية المذكورة فقال الكمال فان تم اثبات البدلية بعموم فاعتبروا تم أي الدفع المذكور والا لا يتوقف على ثبوت البدلية ولم يثبت والاصل عدم الثبوت اه . ووجهه ان المراد بالاعتبار الاتعاظ او القياس والقياس بدل عن النص ولا مدخل للاجتهاد والتقليد في الآية فلا مدخل في عمومها

(١) قال الاسنوى « وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب الخ » أقول قد تقدم من هذه السبعة قولان وهما الاول والثاني وقد تقدم الكلام عليهما

(٢) قال الاسنوي « والثالث قاله بعض أهل العراق الخ » أقول أي يجوز له التقليد للعمل في حقه لافيما يفتى به غيره وهذا القول يوافق ما عن أبي يوسف والشافعي من ان الاول صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم اخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام الذي اغتسل منه فقال نأخذ بقول اصحابنا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا كذا قاله الزاهدي في القنية ومن ان الثاني حين ذهب بغداد كان يقنت في الوتر عملا بمذهب أبى حنيفة تأدباً معه والله اعلم وعن أبى حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي رواية لايجوز

(٣) قال الاسنوي « والرابع يجوز فيما يفوت وقته الخ » أى ان خشى

﴿ تابع الحاشية ﴾

الفوت وعليه ابن سريج كما في مسلم الثبوت قال في الفواتح على المسلم وظنى انه تفسير للقول السابق اه . ومراده بالقول السابق القول الذى ذكر مثل هذا القول في مسلم الثبوت وهو ماعليه الاكثر وهو المنع من التقليد مطلقا فعلى هذا يحمل المنع مطلقا على ما اذا لم يخش الفوت لكن ينافيه قول الاسنوى اي فيما يخصه أيضاً الخ فان ظاهر هذا انه يشترك مع الثالث فيجواز التقليد للعمل في حقه لكن الرابع يخص ذلك بما اذا خشي الفوت لكن مقتضى قول صاحب جمع الجوامع وشرحه وخامسها عند ضيق الوقت لما يسئل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق وسابعها يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به غيره اه ان الخامس في كلام جمع الجوامع الذي هو الرابع هنا لايقيد بالعمل فيما يخصه بل يعمه وما يسئل عنه من غيره كما هو واضح ويؤيد ما فى جمع الجوامع ما صرح به الكمال فيتحريره وابن امير حاج في شرحه عليه قال الاول وما عن ابن سريج ممنوع عن التقليد الااذا تعذر عليه الاجتهاد في الواقعة فلا يكون ممنوعا بل يتعين ولا ينبغى ان يختلف فيه اه موضحا من شرحه . وقال الثانى اذ الظاهر ان المسئلة مفروضة فيما اذاكان متمكنا من الاجتهادفلا ينبغيان يعد هذا قولا آخر كما عدوه . ثم الذى حكاه الآمدى عن ابن سريج يجوز تقليد الأعلماذا تعذر عليه وجه الاجتهاد. هذا ويظهر ان خوف فوت وقت العمل بالحادثة من اسباب تعذر الاجتهاد ثم رأيت عن صاحب المعتمد نقله بخصوصه عنه ويؤيده جزم السبكى بنمه في هذا عن ابن سريج وبطريق أولى ان يكون خوف فوت العمل بالحادثة اصلا من اسباب تعذر الاجتهاد فلا ينبغى ان يعد كل منهما قولا آخر وستسمع خلاف الاول أيضاً لكن حكى الكمال بعد ذلك مثل القول الثالث من المنع فيما يفتى به لا فيما يخصه ومثل الرابع فقال وقيل فيه أى يمنع من التقليد فيما يخصه أيضاً الا ان يخشى الفوت كأن ضاق وقت صلاة .والاجتهادفيها يفوتها قال شارحه فانه يجوز له ان يقلد مجتهدا آخر ويعمل بقوله لئلا تفوت بفوات وقتها لو اشتغل بالاجتهاد فيها وهو عن ابن سريج وهذا ما تقدم ألوعد به اه . وما

والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز [١] تقليد الأعلم لا تقليد المساوي والأدون والسادس يجوز تقليد الصحابى [٢] بشرط ان يكون أرجح فى نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعي [٣] والسابع يجوز تقليد الصحابى والتابعى [٤] دون غيرهما. وحكى الآمدى ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز تقليد الأعلم [٥] بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف انما هو في الجواز لا في

وعده هو مافدمناه من قوله وستسمع خلاف الاول فكان عن ابن سريج قولان قول يوافق ما ظهر من كلام صاحب جمع الجوامع وصرح به الكمال اولا وقوله يوافق ما فى الاسنوى كما ان مانقله عن أبى حنيفة من الجواز مطلقا رواية عنه وما نقله من المنع مطلقاً الا اذا منع مانع رواية أخرى

(١) قال الاسنوى « والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز الخ » أقول قال الكمال وعن محمد يقلد مجتهدا اعلم منه قال شارحه نقله عنه القاضي والروياني وألكيا قال وربما قال انهما سواء ونقله ابو بكر الرازى عن الكرخى وقال انه ضرب من الاجتهاد اه

(٢) قال الاسنوى « والسادس يجوز تقليد الصحابي الخ » أقول قال فى تحرير الاصول وشرحه والشافعي فى القديم والجبائى وابنه أيضاً قالوا يجوز تقليد غيره ان كان الغير صحابيا راجحا في نظره على غيره ممن خالفه من الصحابة فان استوى الصحابة فى الدرجة في نظره واختلفت فتواهم يخير فيقلد أيهم شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ذكره ابن الحاجب وغيره . قال الصفى الهندي وقضيته انه لا يجوز للصحابة ان يقلد بعضهم بعضا اه

(٣) قال الاسنوى « وقد تقدم نقله عن الشافعي » أقول هذا هو المذكور فى رسالته القديمة . قال الابهرى المشهور من مذهبه عدم جواز تقليده الغير مطلقا وقيل يجوز تقليد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما لا غيرهما مطلقا اه

(٤) قال الاسنوى « والسابع يجوز تقليد الصحابى والتابعى الخ » أقول عزا هذا فى جامع الاسرار للحنفية لكن لفظ كبار التابعين

(٥) قال الاسنوي « وحكى الآمدى ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب

الوجوب كما نبه عليه الامام في اثناء هـذه المسئلة . قوله « قيل معارض » يعني ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى (فاعتبروا) معارض بثلاثة ادلة : احدها قوله تعالى(فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً او غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك . الثاني قوله تعالى(ياأيها الذين آمنوا اطيعوا اللهواطيعوا الرسول واولي الامر منكم) فانه يدل على قبول قول اولي الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعلماء من أولي الامر لان أمرهم ينفذ على الامراء و لولاة فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد . الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمـه عثمان وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك اجماعا على جواز أخـذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز الاخذبقول الحي بطريق الاولى . واجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسألوا [1] بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العالمين لكان

انه يجوز تقليد الاعلم الخ » أقول قد علمت ان لابن سريج قولين فتذكر ما تقدم . وأقول قد حكى فى جمع الجوامع كغيره انه يجوز التقليد للقاضي المجتهد دون غيره . قال الجلال لحاجته الى فصل الخصومة المطلوب نجازه بخلاف غيره اه . وكل ماحكى من هذه الاقوال وغيرها مما لم يحك هنا انما هو عند تمكن المجتهد من الاجتهاد واما اذا لم يتمكن بان منعه مانع أو خاف فوت الحادثة فلا خلاف في جواز تقليده مجتهدا آخر كما قدمناه عن الكمال

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسئلوا الخ » أقول يجاب أيضاً بانه وان لم يكن قبل الاجتهاد عالما بالفعل لكنه متمكن من العلم فان القادر علي اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق تحكم ولاشك ان الظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وبهذا يتبين لك ان كون الاجتهاد اصلا وان التقليد بدل ثابت بعموم قوله تعالى

يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد [1] ايضاً لكونه ظانا بالحكم لا عالماً به لكنه لا يجوز اتفاقا كما تقدم. قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال [2] وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه [3] وهو مطلق يصدق بصورة

(فاعتبروا الآية) فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد يكون بدلا منه رخصة للتخفيف عند العجز وكونه للاتعاظ او للقياس لا يدل على الخصوص لما ان ذلك سبب والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبهذا يندفع ما قدمناه عن شرح التحرير من أن البدلية لم تثبت

(١) قال الاسنوى « لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد الخ » أقول هناك فرق فان المجتهد بعد الاجتهاد ظان للحكم بالفعل فلا يترك ظنه وهو أقوى لظن غيره وهو أضعف بخلافه قبل الاجتهاد فانه لا ظن عنده ولا علم وقولكم هو بعد الاجتهاد ظان بالحكم لا عالم قلنا لو كان كذلك لكانت الآية دليلا عليكم لا لكم لانه لو كان المراد في الآية بالعلم الاعتقاد الجازم عن دليل لوجب التقليد على المجتهد بعد الاجتهاد وقبله لان كلا منهما لا علم عنده بهذا المعنى فيجب على كل مجتهد أن يسأل بعد الاجتهاد وقبله ولذلك قلنا في بيان عدم جواز التقليد للمجتهد ان الظن الحاصل باجتهاده أقوى من الظن الحاصل باجتهاد غيره فلا يترك الاقوى بالاضعف فيتبين أن المعول عليه في الجواب هو ماذكره المصنف من ان الآية خاصة بالعوام وان المراد بالعلم فيها مايشمل الظن في العمليات

(٢) قال الاسنوى « قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال الخ » أقول المراد بالسؤال الذي يترتب عليه وجوب التقليد وقد اتفقوا على عدم وجوبه على المجتهد كما يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره وانما الخلاف في الجواز كما صرح به الاسنوى قبل ذلك باسطر

(٣) قال الاسنوى « ولان الامر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه الخ » أقول لو كان كذلك لم يتم للاكثر الاستدلال بهذه الآية على ان غير المجتهد عالما أو غير عالم يلزمه التقليد لكنهم استدلوا بها على ذلك وقالوا كما قدمناه ان قوله

وقد قلنا به فى السؤال عن الادلة. وعن الثانى وهو قوله تعالى (اطيعوا الله) الآية بأن ذلك انما ورد في الاقضية [1] دون المسائل الاجتهادية او تقول انه مطلق ولا

تعالى فاسئلوا الآية يعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون وفيما لم يعلم من المسئول عنه لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرره وههنا سبب السؤال عدم العلم فاينما يوجد وأي وقت يوجد وجب السؤال ولذلك قالوا ان الآية تشمل ايضاً السؤال عن الدليل لانه مما لم يعلم فلا بد من السؤال عنه ولو سأله المستفتي أبداه المفتي له وقد اطلقوا ذلك ولكن المصرح به في كتب الفقه ان المفتى لا يلزمه الا بيان الحكم فقط خصوصاً اذا كان المستفتي ليس اهلا لنقل الدليل وبهذا تعلم أن قوله تعالى فاسئلوا الآية ليس من المطلق الصادق بصورة لوجود القرينة فالمتعين فى الجواب هو ما قلناه

(١) قال الاسنوي « وعن الثانى وهو قوله تعالى (اطيعوا الله) الآية بأن ذلك انما ورد فى الاقضية الخ » أقول هذه الآية قبلها غيرها قال تعالي (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول) الآية ـ فالخطاب في قوله تعالى ان الله يأمركم اما المكلفين جميعاً الذين يدخل فيهم ولاة الامور دخولا أولياً كما هو مقتضى كون لفظ الضمير فى مثل هذا كالمعرف باللام يراد منه العموم الا لقرينة ولا قرينة هنا واما ان يكون لولاة الامور وعلى كل حال فالامر عام لجميع المكلفين اما باعتبار شمول لفظ الضمير للجميع واما باعتبار عبارته ودلالته على انه خاص بولاة الامور والمراد بالامانات جميع الحقوق بلا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وبلا فرق بين كون حقوق العباد حقوقا عامة او حقوقا خاصة فتشمل الآية اسناد الوظائف لمن يكون اهلا لها وغيرها من الحقوق . واما الخطاب فى قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فهو خاص بولاة الامور بما منهم الامام العام وكل من ولى من امر المسلمين شيئاً جليلا كان او حقيراً كبيراً كان أو صغيراً وبعد ان امر كافة المكلفين بأداء ما امروا به وامر

عموم فيه فيكفى حمله على الاقضية . وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد . قال :

« الثالثة انما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر وليكن هذا آخر كلامنا » أقول المسئلة الثالثة فيما يجوز فيـه الاستفتاء ومالا يجوز فنقول يجوز للعامى الاستفتاء فى الفروع على مافيه من الخلاف المذكور فى المسئلة السابقة واختلفوا في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل النبوة فالاكثرون على مانقله الآمدي [1] واختاره هو والامام وابن

ولاة الامور كذلك بما امروا به من الحـكم بالعدل ومدح ما يعظهم به وهددهم بانه سميع لما يقولون بصير بما يعملون فهو لا يخفى عليه شيء فيجازي كل عامل بعمله أمر المحكومين بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الامر منهـم على العموم وقرن طاعة الرسول وأولي الامر منهم بطاعته سبحانه للاشارة الى أن طاعة هؤلاء انما هى طاعة له لان الرسول انما يبلغ أمره للناس ويحكم بينهم به وأولوا الامر انما يحكمون بما جاءهم به رسوله وبلغهم اياه عنه فكان الحكم لله وحـده وهذا لا فرق فيه بين الاقضية وغير الاقضية كما انه عام لجميع المـكلفين ولجميع المحكومين لما قلنا فيدخل فيـه المسائل الاجتهادية دخولا أوليا خصوصاً وان الواجب ان يكون ولاة الامور من العلماء المجتهدين وانما جاز ان يكونوا علماء غير مجتهدين لضرورة عدم وجود المجتهدين ولحاجة الناس الى حكام يسوسون أمورهم فى دينهـم ودنياهم ويضبطون شؤونهم وينصفون المظلوم من الظالم ويمنعون المفسدين عن الفساد والاشرار عن الشر فمعنى الجواب ان الآية لاعلاقة لها بالتقليد وانما هي متعلقة بطاعة الحـكام وولاة الامور في غير معصية الاترى ان المجتهد قد يتعدد ـ وقد يختلفون في كثير من المسائل ولو كانت الآية كما يقولون لدلت على وجوب تقليد كل واحد من المجتهدين وذلك غـير ممكن مع الاختلاف فليس في الآية ادنى دلالة على جواز تقليد المجتهد مجتهـداً آخر ولا على عدمه

(١) قال الاسنوي « كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائـل

الحاجب انه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامى لان تحصيل العلم فى الاصول واجب على الرسول لقوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله) واذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى(واتبعوه) واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب. واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد[1] في المسائل الفروعية وأجاب الاولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامي الوقوف عليها بخلاف المسائل الاصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف في هذه

النبوة فالا كثرون على ما نقله الآمدى الخ » أقول وحاصله أن الا كثر على عدم جواز التقليد للمجتهد ولا للعامى ولا لاحد من المكلفين بل يجب النظر لان المطلوب فيه اليقين بدليل ماذكره من الآية الاولى الدالة على طلب العلم والثانية الدالة على طلب اتباع الرسول وان هذا الدليل معترض بانه خاص بالتوحيد والدعوى عامة فهو غير تام على المطلوب . وأجاب عن ذلك الجلال فى شرحه على جمع الجوامع فقال ويقاس غير الوحدانية عليها اه . فتكون جميع العقائد مأمورا فيها بالعلم أيضا على أن العلم بالوحدانية لا يتم الا اذا ثبت وجوب وجود الصانع الذى من لوازمه أن يكون تام الارادة فلا مريد سواه تام القدرة فلا قادر سواه عالم بعلم محيط لا يعزب عنه شىء متصف بكل كمال منزه عن كل نقصان فتكون الآية دالة على وجوب العلم بالوحدانية وغيرها من العقائد

(١) قال الاسنوي « واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد الخ » أقول المجوز للتقليد فى الاصول هو العنبري وغيره فانه ومن وافقه قالوا لا يجب النظر والاستدلال اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي فى الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبىء عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه وأما قياس جواز التقليد فى الاصول على جوازه فى الفروع كما استدل به الاسنوى للمجوز فهو استدلال بما لا يرضاه المدعى لنفسه للفرق البين بين الاصول المطلوب فيها اليقين والفروع التي يكتفى فيها بالظن ولذلك شرطوا العقد الجازم

المسئلة لتعارض الادلة[1] من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام[1] وهو ظاهر كلام

---

(١) قال الاسنوي « وتوقف المصنف في هذه المسئلة لتعارض الادلة الخ » أقول التعارض انما يكون عند تساوي الادلة ولا مساواة كما يتضح فيما بعد فانتظر

(٢) قال الاسنوي «ونقل الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام الى آخره » أقول استدل هذا القائل بأن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب أن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد اه . فتلخص أن المذاهب ثلاثة: الاول عدم جواز التقليد ووجوب الايمان بجميع العقائد بالبرهان وبطريق النظر والاستدلال. والثاني جواز التقليد والاكتفاء بالعقد الجازم . والثالث أن النظر حرام وان الواجب أن يجزم المكلف عقده بما جاء به الشرع من العقائد. وبهذا تبين أن الكل يقولون بوجوب العقد الجازم غير أن الفريق الاول يشترط أن يكون العقد الجازم عن نظر واستدلال يوجبه ليكون اعتقادا جازماً مطابقاً للواقع عن دليل بحيث لا يحتمل النقيض والفريق الثاني لا يشترط ذلك ويكتفي بالعقد الجازم ولو بطريق التقليد . والثالث يقول الواجب هو العقد الجازم بما جاء به الشرع تقليدا ويحرم عليه النظر فالفرق بين الثاني والثالث أن الثاني لا يقول بحرمة النظر ووجوب التقليد والثالث يقول بذلك وقد علمت استدلال كل فريق وبناء على ذلك نقول أن الفريق الاول دفع ما يقوله الفريق الثاني بأنا لا نسلم أن الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر هو النظر على طريق العامة لا على طريق علماء الكلام كما اجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤاله: بم عرفت ربك ؟ فقال : البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتي بكلمتيه الا بعد ان ينظر فيهتدي لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له يكفي قيام بعضهم به وأما

﴿ تابع الحاشية ﴾

غيرهم ممن يخشي عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهـذا محمل نهي ابي حنيفـة والشافعي وغـيرهما من السلف رضى الله عنهـم عن الاشتغال بعلم الـكلام وهو العلم بالعقائد الدينية وما يتوقف عليـه العقائد الدينيـة من الادلة اليقينية . ودفع الفريق الاول أيضاً ما استدل به الفريق الثالث بأن هـذا الذى استدل به يوجب تحريم النظر على المقلد بفتح اللام أيضاً لانه مظنة الشبه والضلال فتقليده فيما يحتملهما أجدر بان يحرم لان فيه مافي الاول مع احتمال كذب الامام واضلال مقلده بكسر اللام فان أبحتم للامام ان ينظر فقد خالفتم ماذكرتم من ان النظر حرام ممتنع لـكونه مظنة الشبه والضلال وان قلد الامام غيره ينقل الـكلام الى ذلك الغير ويتسلسل. فان قيل ينتهى الى الوحي أو الالهام أو النظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ . قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح القول ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً كذا في العضد والسعد . أقول المراد بالتقليد هنا كما يفهـم مما ذكرناه ما يقابل النظر في الدليل والنظر في الدليل هو المراد هنا بالاجتهاد ولو كان الناظر عامياً محضا بالمعنى المتقدم في الفروع الذي هو مقابل المجتهد الذى هو ذو الدرجة الوسطى الى آخر ماسبق في شروطه كما نص عليه العضد وصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر ويدل عليه قولهم ان العوام غير مقلدين هنا لنظرهم في الدليل الاجمالي و ان لم يكن على طريق المتكلمين . وفي شرح المختصر لصاحب جمع الجوامع التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة ويسمى اتباع العامي لامامه تقليدا على هـذا وهو العرف وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب والتقليد بالمعنى الاول قد يكون ظنا وقد يكون وهما كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجويز ان يكون الحق في خلافه ولا شك ان هـذا لايكفى في الايمان عند الاشعري وسائر الموحدين ولعله مقصود الاشعري بقوله لا يصح ايمان المقلد وأما التقليد بالمعنى الثاني فكان ابى رحمه الله يقول لم يقل أحد من علماء الاسلام انه لا يكفى في

﴿ تابع الحاشية ﴾

الايمان الا ابو هاشم من المعتزلة وأنا أقول انه لا يتصور فان الانسان اذا مضى عليه زمن لابد ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة أهل الجدل فان فرض مصمم جازم لادليل عنده فهو الذى يكفره ابو هاشم ولعله المنسوب الى الاشعرى . والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعرى لم يقل ذلك . نعم اختلف أهل السنة فى انه هل هو عاص ? والاصح عند ابي حنيفة رحمه الله انه مطيع وعند آخرين انه عاص وهو الخلاف في وجوب النظر فاعرفه وان قلنا انه عاص وان النظر واجب فالواجب نظر ما ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين كما عرفناك وهذا لاخلاف فيه نعلمه ثابتاً عند أحد من سلف الامة اه . وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع بعد حكاية الاقوال الثلاثة وعلى كل من الاقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وان كان آثماً بترك النظر اه . وهذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كلاهما مبنى على ان وجوب النظر عند الفريق الاول وجوب الفروع أى انه يوجب العمل دون الاعتقاد فالنظر واجب عملا يعصي المكلف اذا تركه وليس بواجب اعتقادا فلا يكون تارك النظر المقلد كافرا وان كان آثما فقط وأما اذا قلنا أن الوجوب وجوب الاصول وان مسئلة وجوب النظر مسئلة علمية أصولية فيكون النظر واجباً اعتقادا وعملا كان المقلد تارك النظر كافرا ولا يكفي التقليد فى الايمان ومتى علمت ان الجميع متفقون على اشتراط العقد الجازم علمت ان الظان أو الشاك أو المتوهم كافر بالاجماع هذا ملخص ما قاله الكاتبون على جمع الجوامع وقال في مسلم الثبوت والمفتي المجتهد من حيث يجيب السائل والمستفتي يقابله ولا يجتمعان على التجزي والمستفتى فيه الشرعية والعقلية بناء على الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة وكثير من المتكلمين خلافاً للاشعرى وان كان آثما في ترك النظر اه . قال في الفواتح اما قبول ايمان المقلد فثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى من الصبيان الذين لم يقدروا على النظر أصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير نكير والخلاف انما نشأ

﴿ تابع الحاشية ﴾

بعدهم واما التأثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهذا ليس بشيء فان النظر ما كان واجباً الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان واجباً من غير اثم فافهم اه .ثم قال فى مسلم الثبوت لا يجوز التقليد في العقليات كوجود البارى ونحوه عند الاكثر اه. قال في الفواتح وهذا لا ينافي ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على قول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافى صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم اه . وبعد ان ذكر صاحب مسلم الثبوت قول العنبري وبعض الشافعية بجواز التقليد في العقليات وقول من قال بوجوب التقليد وحرمة النظر استدل على قول الاكثر بالاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب الغير ولانه يلزم النقيضان فى تقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه فلا بد من النظر الصحيح اه . وفسر صاحب الفواتح العلم بالله وصفاته بعد ان زاد ارسال رسوله بانه التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلا وقال عقب قول المسلم فلا بدّ من النظر الصحيح وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوزو التقليد لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كان مقلدا لمن له علم واقعي يكون جزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع ولعل انكار هذا انكار للقطعيات بل الحق فى هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء السريرة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه.وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل بنظر وهذا اكثر فى الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم وتثبت اه . هذا ماقاله هؤلاء

﴿ تابع الحاشية ﴾

أيضاً وأقول اما القول بأن الواجب هو التقليد وان النظر حرام فى العقليات فقد علمت انه قول ساقط باطل. فينحصر الكلام حينئذ فى ان النظر واجب ولا يجوز التقليد اوان النظر غير واجب ويجوز التقليد بشرط ان يفيد الجزم والتصميم بحيث لو زال قول المقلد(بفتح اللام)لم يزل جزم المقلد(بكسرها) وان القائلين بوجوب النظر افترقوا ففريق ذهب الى أن وجوبه وجوب اصولي فلا يكفي التقليد ويكون المقلد كافرا وفريق ذهب الى ان وجوبه وجوب فروع فلا يحل التقليد والمقلد الجازم مؤمن ولكنه عاص بترك النظر. والحق ان الوجوب وجوب اصولي لان المسئلة علمية اعتقادية قطعا تعلق البحث فيها عن اعتقاد جازم عن دليل . قال الزركشي في بحره ما ملخصه العلم نوعان : نوع يشترك فى معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالمتواتر فلا يجوز التقليد فيه لأحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الامهات والبنات والزنا واللواط فان هذا مما لا يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن اعماله ومنه اهلية المفتى . ونوع يختص بمعرفته الخاصة والناس فيه على ثلاثة اقسام وحصرها فى العامي المحض والعالم الذي حصل على بعض العلوم المعتبرة وساق فى ذلك الخلاف المتقدم ونظر في اطلاق القول بان هذا كالعامي اخص ونقل عن ابن المنير ان المختار ان هؤلاء مجتهدون لوجود اوصاف الاجتهاد فيهم ملتزمون ان لا يحدثوا مذهبا بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين لان ذلك متعذر. والثالث العالم الذي بلغ رتبة الاجتهاد وكل هذا جعله خاصاً بالفروع فاذا كان التقليد لايجوز فى معرفة ما كان معلوما من الدين بالضرورة من الفروع كما مثلنا ولم يختلفوا فى ذلك فكيف يمكن ان يقول أحد بجواز التقليد فى اساس الدين با كله ووجوبه من ضروريات الضروريات. فى الدين وهو الايمان بالله وصفاته ورسالة رسله وانزال كتبه واليوم الآخر . وآيات القرآن المتكررة المتعددة الآمرة بالايمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر كثيرة جداً. ومما لا يشك

﴿ تابع الحاشية ﴾

فيه احد ان المأمور به هو الايمان اللغوي وهو العلم باصطلاح المناطقة الذين قسموا التصديق الى اعتقاد جازم لايقبل النقض ولا التشكيك عن دليل موجب وهو العلم التصديقي واعتقاد جازم لا عن دليل وتارة يكون مطابقا وتارة لا يكون مطابقا ولا تعلم مطابقته الا اذا كان عليه دليل يقتضي ذلك والى اعتقاد راجح وهو الظن والى اعتقاد مرجوح وهو الوهم المقابل للظن او اعتقاد مساو وهو الشك ولا خامس لها . وصرحوا بان العلم لا يكون الا نتيجة للمقدمات الضرورية او الراجعة اليها ولذلك اتفقوا جميعاً على ان المطلوب في باب الايمان هو اليقين ودعوى ان اليقين يكون بالتقليد دعوي لا نصيب لها من الصحة غاية الامر ان الدليل الاجمالي المركوز في اذهان العوام كاف في ذلك ولذلك قالوا ان العوام غير مقلدين هنا اي في مقام العقائد لنظرهم في الدليل الاجمالي كما قدمناه ولما نقل صاحب جمع الجوامع عن والده انه قال لم يقل احد من علماء الاسلام ان التقليد بالمعنى الثاني الذى هو بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب لايكفي في الايمان الا أبو هاشم قال وانا أقول هذا لايتصور الخ اي لايتصور وجود تقليد بالمعنى الثاني لان الجزم المطابق المعلوم مطابقته لايكون لا لموجب ولذلك قال في مسلم الثبوت بناء على الاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر اه . اي ولا يمكن القطع بالصدق الا بموجب. وقول صاحب فواتح الرحموت ان قبول ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر الى آخر ما قدمناه مدفوع بان الذي تواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي بظاهر الاسلام لانه هو الذي يمكن الوقوف عليه وهو الذى به يكون عصمة النفس والمال بخلاف الايمان فانه امر مبطن لايمكن الوقوف عليه ولذلك قال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في في قلوبكم) وقال عليه الصلاة والسلام « امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم الا بحقها» فجعل غاية القتال ان يقولوا لااله الا الله . واما الايمان فقد قال الله فيه (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد

تابع الحاشية

من الغي) اي لااكراه يتحقق على الايمان لانه امر تابع لتبين الرشد من الغي وقد تبين ذلك كما هو احتمال في الآية . وكون الآية تحتمل غيره لا يضرنا لان هذا الاحتمال وهو عدم امكان الاكراه على الايمان حق في ذاته سواء حملت عليه الآية أولم تحمل ولذلك قبل عليه الصلاة والسلام اسلام المنافقين مع علمه بانهم كفار باطناً كما جاء في عدة آيات من كتاب الله تعالى . ومن هذا تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقبل ايمان كل أحد وان حصل من دون نظر الخ وانما قبل اسلام هؤلاء واجرى عليهم احكام الاسلام لانه عليه الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وشتان في هذا المقام مابين الايمان والاسلام فان الاسلام في هذا المقام قول باللسان وعمل بالاركان واما الايمان فهو علم وكيفية نفسانية قائمة بالنفس والجنان فهو فعل من أفعال القلوب شرعاً ولغة وان كان بحسب اصطلاح علماء المنطق من الكيفيات النفسانية . وكذلك جاء في عدة احاديث في الصحاح ومن ذلك ماعن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر بن الخطاب في حديث طويل في أول من قال بالقدر جاء فيه أن ابن عمر قال حدثني ابي عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال « بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لايرى عليه أثر السفر ولايعرفه منا أحد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت فعجبنا له يسأله ويصدقه فقال فاخبرني عن الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت ـ الحديث » ومن المقرر في كتب التوحيد لكافة المحققين أن الايمان هو التصديق الجازم والاستسلام المطابق للواقع عن موجب وما لم يكن كذلك لايكون علما تصديقياً مطابقاً للواقع ولا اذعاناً باطنياً فكيف بعد هذا يمكن

﴿ تابع الحاشية ﴾

لاحد كصاحب الفواتح او غيره أن يقول ان ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية مع أنه لم يقم عليه شبهة دليل فضلا عن دليل قاطع أو غير قاطع بل هو مخالف كل المخالفة لما جاءت به القواطع من العقل والنقل كتاباً وسنة. وأما قوله وكذا تواتر عن الصحابة والتابعين الخ فنقول قد أجاب عنه الكمال بن الهمام وتبعه فى مسلم الثبوت بانه لو لم يكن منهم النظر لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو باطل اجماعاً قال صاحب الفواتح نفسه وضرورة من الدين فاذن هم نظروا اه . ثم قال أيضاً تبعاً للكمال أيضاً واما النقل ففرع الاكثار من النظر والبحث وهم كانوا مستغنين بصفاء الاذهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر أى عدم أمرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد بالنظر ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق بل المراد ما يفيد الطمأنينة للقلب بحيث يصير اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابى الى آخر ما قدمناه فى ذلك . فهل لعاقل ان يقول ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين مع مشاهدة الاولين للوحي أو أن يقول ان واحدا من التابعين في ذلك أقل حالا من ذلك الاعرابى ولا يستندون الى الدليل ولو الاجمالى فيجعلهم مقلدين جازمين بلا دليل سبحانك هذا لايليق أن ينسب لاصحاب رسول الله وتابعيهم باحسان الى يوم الدين. كيف لايكون الصحابة والتابعون ومن على شاكلتهم عالمين بالعقائد عن نظر واستدلال والقرآن قد اشتمل على كل مايلزم من الادلة العقلية البرهانية الدالة على وجود الصانع وأنه واجب الوجود وعلى أنه حي وعلى تمام ارادته وكمال قدرته واحاطة علمه وأنه واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وبالجملة اذا تأملت كتاب الله حق التأمل وتدبرته حق التدبر تجد أن كل ماقاله علماء الكلام ليس الا تفصيلا لما جاء فى القرآن اجمالا تارة وتفصيلا تارة اخرى بالعبارة تارة وبالاشارة اخرى ويضرب الله الامثال وما يعقلها الا العالمون. واما قول صاحب الفواتح ان ذلك لاينافي ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة الايمان الخ فهو كلام خال عن المعنى وكيف

﴿ تابع الحاشية ﴾

لا ينافيه وما عليه الاكثر هو منع التقليد في العقليات بناء على ان المطلوب فيها العلم وان العلم لا يكون الا نتيجة النظر والاستدلال وقد علمت ان الايمان علم وان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وهو كما قال في التحرير وتبعه في مسلم الثبوت لا يحصل بالتقليد لجواز كذب المخبر بل لا بد من النظر. والسر في ذلك ان المقلد مهما جزم وصمم وطابق اعتقاده الواقع في الواقع ونفس الامر لكن لا يمكن لهذا المقلد مهما كان جزمه قويا ان يجزم بان اعتقاده مطابق للواقع فى الواقع ونفس الامر الا اذا كان لموجب وبدون موجب ودليل قاطع لا يمكن ان يكون اعتقاده الجازم جازماً في الواقع ونفس الامر بل لا يزال محتملا لان يكون في الواقع غير جازم وان اعتقده هو جازماً. وبهذا تعلم بطلان قول صاحب الفواتح أيضاً بل مجوزو التقليد لعل مطمح نظرهم أن التقليد قد يفيد الجزم ان كان مقلداً لمن له علم واقعي الخ لانا وان سلمنا أن التقليد يفيد الجزم لكن لا نسلم أن هـذا الجزم مطابق للواقع حتى يكون علماً غاية الامر انه ثبات على أمر قد يكون مخالفاً لما في الواقع فهو كثبات المعاندين على اعتقاداتهم الفاسدة وكونه مقلدا لمن له علم واقعي لا يفيد الا مطابقة علم من له ذلك العلم لا مطابقة جزم المقلد بل المقلد (بكسر اللام) مقلد للمقلد (بفتحها) في جزمه وفى مطابقة جزمه للواقع وأما هو فلا جزم عنده بمطابقة جزمه. وأما ماحكاه عن صاحب الفتوحات عن سيد الصديقين أبي بكر الصديق رضى الله عنه فمعناه أن اعتقاده قد وصل الى رتبة الصديقية وصار كالضروري والا فهو بحسب أصله نظري وصادر عن استدلال ألا ترى أن الايمان واجب فلا بد في الخروج عن عهدته من تحصيله بمباشرة أسبابه اختيارا ولا تكليف بالاضطراريات. نعم قد يصل الموفق الى مقام التحقيق فيكون له حق اليقين وقد يعاين من الآثار الالهية ما يعاين فيصل الى عين اليقين. وكل هذا كمال فى اليقين فوق المكلف به فى الايمان والمكلف به فيه هو علم اليقين وبهـذا تعلم ان ما نقل عن الائمة الاربعة من أن ايمان المقلد كان يجب تأويله وحمله على ان المراد بالمقلد من علم الاعتقاديات بالدليل الاجمالى

الشافعي . وهذه المسئلة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف *(فرعان) حكاهما الامام: الاول اذا وقعت المجتهد حادثة فاجتهد فيها [1] وأفتى ثم وقعت له

فهو مقابل لمن علمها بالدليل التفصيلي. والحاصل ان السواد الاعظم من العلماء على ان التقليد في العقائد غير كاف فى الايمان الذي به ينجو من الخلود في النار وان كان اذا نطق بالشهادتين طائعاً مختاراً مسلماً تجري عليه احكام المسلمين . هذا هو الحق الحقيق بالقبول فعض عليه بالنواجذ ولا تلتفت لما سواه فان الامر خطير ويحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم هو مقام الخروج من الظلمات الى النور هو المقام الذي خلق الجن والانس لاجله قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وهو الذي بعث الله الرسل كافة لاجله وهو الذي نصب الله عليه الآيات الكونية في الآفاق وفي السموات وفي الارض آيات للمؤمنين وفي انفسكم افلا تبصرون ، وكم من آية امر الله فيها عباده بالنظر في آثاره ومصنوعاته وكم من آية مدح الله فيها الذين يتفكرون فى خلق السماوات والارض . وبالجملة فادلة الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واضحة يستوى فى معرفتها العقلاء بلا فرق بين الخواص والعوام ولا عذر لعاقل في جهلها فمن ترك النظر وأهمله بعد كونه عاقلا فهو كافر جاهل جهلا بسيطاً ومن نظر ولم يصل الى الحق الذى أمر الله بالوصول اليه من طريق النظر والاستدلال وهو الايمان بما تقدم بل وصل الى غيره كان كافراً وجاهلا جهلا مركباً نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « فرعان حكاهما الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها الخ » أقول فى جمع الجوامع اقتصر على ما صححه الآمدى من التفصيل ولم يحك غيره فقال مع زيادة من الجلال عليه لا يضاحه اذا تكررت الواقعة للمجتهد وتجدد له ما يقتضي الرجوع عما ظنه فيها أولا ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وجب عليه تجديد النظر فيها قطعاً وكذا يجب تجديده ان لم يتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل لا ان كان ذاكرا له اذ لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لاثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما اذا كان ذاكراً للدليل

ثانيا فان كان ذاكرا لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وان نسيه لزمه استئناف الاجتهاد وحينئذ فاذا تغير اجتهاده لزمـه العمل بالثانى

فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين اذ لا حاجة اليه اهـ . فحاصل ماقاله فى جمع الجوامع واقره عليه شارحه أن الواقعة اذا تكررت للمجتهد فان وجد من الادلة ما يقتضي الرجوع ونظر فى تلك الادلة ورجع عن الاجتهاد الاول فهذه هى مسئلة تغير الاجتهاد السابقة وانما الـكلام هنا فيما اذا وجدت ادلة يحتمل انه لو نظر فيها يقتضي الرجوع فمعنى قوله في جمع الجوامع ما يقتضي الرجوع اي احتمالا كما يفيده قوله وجب عليه تجديد النظر فيها فقوله قطعاً اي عند الشافعية فقط لا عند الاصوليين لانهم حكوا أقوالا بالمنع بناء على قوة الظن السابق فيعمل به لان الاصل عدم رجحان غيره قاله زكريا. وان لم يتجدد من الادلة ما يحتمل انه يقتضي الرجوع لو نظر فيه ولم يكن ذاكرا للدليل وجب تجديد النظر لا ان كان ذاكرا لما قدمنا من الوجه فى الحالين فقوله فى الصورتين أي صورتى تجدد الادلة وعدم تجددها فقول جمع الجوامع لا ان كان ذاكرا الخ راجع الى الصورتين قبله لا للثانية فقط كما صرح به شرح الزركشي عليه. ثم اذا لم يتجدد مايقتضي الرجوع فظاهر واما اذا تجدد فالمراد عدم وجوب النظر لاستنتاج الحـكم لئلا ينافي وجوب النظر بالنسبة الى هذا الدليل المعارض لما استدل به اولا بان يرجع الى المرجحات لان المجتهد وان لم يجب عليه البحث عن المعارض على القول الراجح لـكن اذا وجد وجب عليه النظر وسلوك طريق الترجيح وبهـذا يكون موضوع المسئلة فيما اذا تكررت الواقعة ولم يوجد من الادلة ما يقتضى الرجوع قطعاً بان يوجـد ما يحتمل انه يقتضى ذلك أولم يوجد ذاكرا للدليل الاول أو غـير ذاكر فقال فريق لا يجب تجديد النظر بل يكفي النظر السابق واختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعا أما اذا كان ذاكرا للدليل الاول فالامر ظاهر وكذا اذا لم يكن ذاكرا للدليل الاول والقول بانه لو أخذ بالاول من غـير نظر حيث لم يذكر الدليل كان أخذا بشيء من غير دليـل يدل عليـه مغالطة محضـة لان أخـذه بالاول كان بدليل يدل عليـه غير انه لم يذكره فلا يقال انه آخذ بشيء بلا

والاحسن تعريف المستفتي بالتغير لئلا يعمل به . قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولا كان طريقاً قويا لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لان العمل

دليل يدل عليه بل ان المجتهد جازم بان أخذه بالاول كان بدليل يدل عليه وعدم تذكره لا يمنع من استصحاب الحال وقد نصوا على انه اذا صدق بنتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم ذهل عنها يبقى التصديق بها كما كان استصحابا للحال وقيل يجب تجديد النظر وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيراً ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد المظهر لحقيقة الحال ولا فرق في هذا بين ما اذا كان ذاكرا للدليل أو غير ذاكر له . واعترض عليه بانه اذا كان التجديد لاحتمال تغير الاجتهاد وجب التكرار ابدا لدوام احتمال التغير ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض لان سبب تجديد النظر هو وقوع الحادثة لا احتمال التغير ووقوع الحادثة لا يدوم فلا يدوم التكرار . ولكن الجواب الحق مما عليه القاضي ان الظاهر هو الاستصحاب وبقاء الاجتهاد وبالاحتمال لايجب شيء كما كان في زمانه صلى الله عليه وسلم لايجب استفسار من يجيء من السفر الى المدينة بعد ان علم حكما قبله عما اذا كان قد نسخ أم لا وقيل أن كان ذاكرا للدليل الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد لما قدمناه وان لم يكن ذاكرا وجب التجديد لما قدمناه أيضاً وعليه الآمدي والنووي وصاحب جمع الجوامع وأقره عليه الجلال . قال في فواتح الرحموت ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لايجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتأمل انتهى . وتأملنا فوجدناه حقيقاً بالقبول لان الغرض ان الظن الاول كان بدليل اقتضاه بوجه صحيح ولا شك ان النظر الذي هو عبارة عن الحركة من المطالب الى المبادىء لا على وجه الاعتقاد والحركة من المبادىء الى المطالب على وجه اعتقاد المطلوب ينعدم عند وجود المطلوب فمتى تحقق ان المطلوب قد حصل كذلك على وجه صحيح فيستوى بعد ذلك ان يكون ذاكرا لذلك الدليل أو غير ذاكر ان الايمان لا يلزم في بقائه دوام الشعور

بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب[1] أن تجديد الاجتهاد لا يجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره مع ان الآمدى حكى فيه أقوالا[2] ثلاثة وصحح التفصيل. الثانى اتفقوا على أن العامى لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنــه أنه من أهل الاجتهاد[3] والورع وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع

به أو بدليله اكتفاء بالاستصحاب كما عرف هذا . وبهذا تعلم ان الصحيح الذى يقتضيه الدليل هو ما اختاره ابن الحاجب نعم يجب النظر في الدليل المعارض للدليل الاول ان وجد لطلب الترجيح لا لاستنتاج الحكم الاول كما قدمناه

(١) قال الإسنوى « وقد صحح ابن الحاجب الخ » أقول قد علمت وجهه

(٢) قال الاسنوى « مع ان الآمدي حكى فيه أقوالا الخ » أقول قد علمت أن الوجه ماقاله ابن الحاجب من انه لا يجب مطلقاً

(٣) قال الاسنوى « اتفقوا على ان العامى لايجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنــه انه من أهل الاجتهاد الخ » سيأتي للاسنوى يعترض دعوى الاتفاق على ماذكر وبناء على ذلك أقول اختلفوا في جواز تقليد المفضول من المجتهدين على أقوال ثلاثة : أحدها يجوز تقليد المفضول من أهل الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر ورجحه ابن الحاجب واختاره في مسلم الثبوت واستدلوا له بعموم قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فان الآية عامة للمفضول والافضل فان كلا منهما من أهل الذكر وباننا نقطع في عصر الصحابة بافتاء كل صحابي مفضول فكان هذا اجماعا منهم على الجواز عرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار . ومن ثمة قال الامام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم اولى فان الاصابة في الافضل ارجح . وقول الكمال بن الهمام في تحريره ان هذا الاستدلال يتوقف على كون الافتاء من المفضول عنــد مخالفة الكل ذلك المفتى والا فانما يستفتيه لكون رأيه بعينه رأي الافضل لايصح على ظاهره لانه لا يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جداً فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون من المفضول ولا يتوقفون على علم

المسلمين على سؤاله . فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه

الموافقة أصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل وكذا استفتاؤه ولو سلم التوقف على المخالفة فلا يتوقف على مخالفة الكل بل على مخالفة الافضل فقط حتى يتم وجود تقليد المفضول مع وجود الافضل كافتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت وأمير المؤمنين على مع مخالفة سيد الصحابة وأفضلهم أمير المؤمنين ابى بكر الصديق رضي الله عنهم وأما مخالفة الكل فكأنه مخالفة الاجماع . واستدلوا ايضا بتعذر الترجيح بين المجتهدين وتمييز الافضل من المفضول للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد فان لم يتعذر فلا أقل من الحرج العظيم وهو مرفوع بالنص وأجيب عن هذا بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه . الثانى لا يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل لان أقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد الاخذ بالراجح من الادلة يجب على المقلد الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها غالباً قول الفاضل ويعرفه العامى بالتسامع وغيره . وأجيب بان هذا استدلال بالقياس في مقابلة الاجماع المتقدم فلا يقبل لان الاجماع مقدم على القياس عند التعارض . وأيضاً هناك فرق بين المجتهد والمقلد فان الترجيح سهل على المجتهد لاحرج فيه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن له في بعضهم فربما لايتيسر له في البعض الآخر فيقع في الحرج على ان المجتهد انما اوجبنا عليه العمل بالراجح لانه يجب عليه ان يعمل بظنه والظن لايحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفى ذلك فتوى الافضل والمفضول سواء والترجيح بين القائلين شيء وبين القولين شيء آخر والثانى يتوقف على الرجوع الى الادلة وذلك خارج عن طاقة العامي المحض وان جاز في العالم المتبحر غير المجتهد لكن لاقائل بالفصل . والقول الثالث وهو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع يجوز لمعتقده فاضلا غيره بلا بحث عن المرجح أو مساويا له

بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع واختار هذا التفصيل جمعا بين دليل من أجاز تقليد المفضول وان اعتقده مفضولا ودليل من منع تقليد المفضول مع وجود الافضل مطلقا . ومن هذا الذى قلناه تعلم ان وجوب السؤال والترجيح على المقلد اذا اختلفت فتاوى المجتهدين انما هو مفرع على قول من منع تقليد المفضول مطلقا واما على القول الاول من جواز تقليده مطلقا فلا بحث ولو اعتقده مفضولا وعلى القول الثالث المفصل فلا يجب البحث عن الارجح من المجتهدين لعدم تعينه بخلاف من منع مطلقا ولذلك قال فى جمع الجوامع بناء على ما اختاره من التفصيل ومن ثم لم يجب البحث أى من اجل هذا التفصيل الذي علم منه ان المدار على اعتقاده فاضلا أو مساويا فلا يجب البحث ولذلك فرع عليه قوله بعد ذلك فان اعتقد اى العامى رجحان واحد تعين لان يقلده . قال الجلال وان كان مرجوحا في الواقع عملا باعتقاده المبني عليه . ومتى تقرر عدم وجوب البحث على الثالث يتفرع على الاول بالطريق الاولى كما هو ظاهر وصرح به العطار فى حواشيه على جمع الجوامع وبذلك تكون جميع الاقوال التى حكاها الاسنوي مفرعة على القول بالمنع وقد علمت انه خلاف المختار وان المختار اما جواز تقليد المفضول مطلقا وان اعتقده كذلك او جواز تقليده ان اعتقده فاضلا وان كان مفضولا في الواقع ومقتضى الدليل ان الراجح هو الجواز مطلقا وأما الجمع بين الدليلين الذى قاله صاحب جمع الجوامع فغير تام لان دعواه ان عدم الانكار من الصحابة وغيرهم انما كان لاعتقادهم افضلية من وقع تقليدهم وحمل الاجماع على ذلك كما حمل ان أقوال المجتهدين في حق المقلد بمنزلة الادلة الخ على معنى انه يقدم من اعتقده فاضلا على غيره فان تساويا فالتخيير لا انه لم يجب عليه الترجيح لعسره غير تامة في الامرين لان الواقع يخالف حمل الاجماع على ماذكر ولكون اقوال المجتهدين في حق المقلد الخ ليس على ما قال وذلك لانك قد علمت الفرق بين الادلة وبين أقوال المجتهدين وعلمت افتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ولا يستطيع أحد أن يقول

الاجتهاد [١] في أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك. ثم اذا اجتهد فان ترجح أحدهما مطلقاً في ظنـه تعين العمل بقوله وان ترجح أحـدهما فى الدين واستويا فى العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح فى العلم واستويا فى الدين فنهم من خيره ومنهم من أوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح أحـدهما في الدين وترجح الآخر فى العـلم فقيل يؤخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل فى استواء الامارتين وقد يقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك يخير . ورجح

ان عدم انـكارهم الفتوى على ابن مسعود لاعتقادهم أفضليته على علي كرم الله وجهه وان تقديم قوله لان من استفتاه اعتقد افضليته على علي كرم الله وجهه وكذا يقال في افتاء زيد بن ثابت وعلى رضي الله عنهما في مقابلة ابي بكر رضي الله عنه وهو افضل الصحابة وأعلمهم وأورعهم وأكملهم ايمانا حيث رجح ايمانه بايمان الامة كلها كما هو معروف مشهور ولذلك قال فى المنخول لا يجب تقديم الافضل فى الفتوى لعلمنا بان العبادلة الاربعة كانوا يراجعون في زمن الخلفاء الراشدين اه

(١) قال الاسنوى « فقال قوم يجب عليه الاجتهاد الخ » أقول قد علمت أن وجوب الاجتهاد مبنى على وجوب البحث وكذا قوله فان اجتهد وترجح أحدهما في الدين الخ وقوله وان ترجح في العلم واستويا في الدين الي آخر ما قال من هذه الاقوال مبنية على القول بوجوب البحث وعدم جواز تقليد المفضول ولذلك قال الجلال فى شرحه لقول مصنفه والراجح علما فوق الراجح ورعا في الاصح وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الارجح المبنى على امتناع تقليد المفضول اه .ووجه ذلك انه لامعنى للخلاف في ايهما يقدم والتخيير بينهما عند التساوى مع قولنا بجواز تقليد المفضول مطلقاً او قولنا بجواز تقليد من اعتقده فاضلا وان كان في الواقع مفضولا أما في الاول فظاهر وأما في الثاني فالمدار على اعتقاده فاضلا فتلك الاقوال مبنية على مرجوح وهى واضحة في ذاتها فلا نشتغل بالتدليل لـكل واحد منها لانه تطويل بلا طائل

ابن الحاجب جواز تقليد المفضول[1] مع وجود الفاضل وحكى خلافاً في استفتاء المفضول سبقه اليه الغزالي ثم الآمدي وهو وارد على الامام فى دعواه[2] الاتفاق على المنع كما تقدم * (فرعان) حكاهما ابن الحاجب : أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة[3] لنا قوله عليه الصلاة والسلام « ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً

(١) قال الاسنوى « ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول الخ » أقول أى مطلقاً ولو اعتقده مفضولا كما تقدم

(٢) قال الاسنوى « وهو وارد على الامام فى دعواه الخ » أقول أي حيث قال اتفقوا على أن العامي لا يجوز له أن يستفتي الا من غلب الخ مع ان هناك قولا بجواز تقليد المفضول وان اعتقده مفضولا بل هو الراجح المختار لعموم آية (فاسئلوا أهل الذكر) ولاجماع الصحابة على قبول فتوى المفضول مع وجود الفاضل فى الواقع وفى اعتقادهم كما تقدم بيانه

(٣) قال الاسنوى « فرعان حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة الخ » أقول لابد قبل الخوض في الموضوع من تحرير محل النزاع فنقول النزاع كما صرح به فى مسلم الثبوت وغيره من كتب الحنفية انما هو فيما قبل اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فان الخلو بعد ظهور اشراط الساعة مجمع عليه وأما عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام فهو وان كان يدخل فى الدين المحمدى ويحكم بشرعه لكن التحقيق انه يفتى ويحكم بالهام الهى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الشرع المحمدى كذا فيحكم بذلك لا عن اجتهاد والنزاع أيضا فى المجتهد مطلقاً سواء كان مجتهدا فى المذهب أو مجتهداً في الفتوى أو مجتهداً مطلقاً وهو المراد اذا اطلق — خلو الزمان من المجتهد المطلق قطعاً وصرح به الغزالي والقفال والرافعى وبناء على ذلك قال فريق يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا وقال الحنابلة والاستاذ لا يجوز شرعا وان جاز عقلا . استدل الفريق الاول بقوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين « ان الله لا يقبض العلم انتزاعا — الحديث » المذكور فى الاسنوى وهو لفظ البخاري وفى

ينتزعه ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا

مسلم حديث « ان بين يدى الساعة أياما يرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل » ونحوه من حديث البخاري «ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل» قال الجلال والمراد برفع العلم قبض أهله اه أي كما يدل على ذلك الحديث الاول. واستدل الفريق الثاني بحديث الصحيحين أيضا بطرق « لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله » والمراد بالطائفة أهل العلم كما صرح بها في بعض الطرق. قال البخارى وهم أهل العلم أى لابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله «من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين» اه. فصاحب جمع الجوامع لما رأى معارضة هذه الاحاديث الاولى بهذا الحديث قال لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد هذا الحديث الى الاحاديث الاولى بان يراد بالساعة ما قرب منها فيثبت الوقوع لسلامة الاحاديث الدالة على الوقوع عن المعارض لكن هذا الرد ليس أولى من رد أحاديث الوقوع الى حديث عدم الوقوع فان تلك الاحاديث غاية ما يلزم منها خلو الزمان من العالم وحديث مسلم جعل وقت الرفع في أيام بين يدى الساعة وحديث البخارى جعل ذلك من اشراط الساعة فالظاهر حينئذ ان المراد من هذه الاحاديث خلو الزمان في ايام بين يدي الساعة أي عند وجود اشراطها والنزاع كما علمت انما وقع في خلوه قبل وقوع اشراط الساعة فما لزم من تلك الاحاديث غير مدعى القائل بالخلو واما مدعاه فغير لازم منها وما أوردوه على حديث « لا تزال طائفة من أمتي الخ » من انه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفى لكن ذلك لايدل على نفى الجواز لان أحد الجائزين ربما لا يقع فردود أولا بما علمت من ان الخلاف في الجواز الشرعى لا فى الجواز العقلى والحديث يقتضي امتناع الخلو شرعا والالزم كذبه وكذا ما قيل في الجواب من قبل المجوزين ان اللازم من ذلك الحديث دوام الحق والحق لادوام وقوع الاجتهاد والمطلوب هذا دون ذاك مدفوع أيضاً بأنه خلاف الظاهر من لفظ الحديث لان لفظ الحق فيه شامل للحق العملي والاعتقادي وتخصيصه بالثاني بلا مخصص. على أن قوله ظاهرين على الحق ينافى ذلك ايضاً لظهوره في العموم وأيضاً ان الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر وهذا

﴿ تابع الحاشية ﴾

حكم لا يمكن ان يرفع الا برافع من قبل الشارع ولا نسخ بعده أو بانقراض الامة الاسلامية وذلك عند وقوع اشراط الساعة الا في زمن وجود عيسى وقد علمت انه لا يحكم بالاجتهاد واما بعده فلا يكون موجودا الا لكع بن لكع تقوم عليه الساعة ولو وجدت الامة الاسلامية وخلا الزمان عن العالم لزم ان تجتمع الامة على باطل وقد تقدم ان ذلك باطل . والجواب عن ذلك بان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم عنه الاجماع على باطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب او مجتهد مطلق في البعض مخالف لما قدمناه من ان الخلاف في المجتهد مطلقا سواء كان المجتهد المطلق في الكل أو في البعض أو مجتهداً في المذهب أو في الفتوى لجوابه ان اعتراضه يناقض دعواه والقول بان وجود مبادىء الاجتهاد شرط في وجود الاجتهاد ومن جملتها وجود العلماء واجماع العلماء لا يكون على باطل ومن عدا العلماء يجوز اجماعهم على باطل قول باطل لانه يلزم عليه ان الله يترك الناس سدى وقد علمت مما قدمناه ان الله لم يترك الناس سدى فلا يمكن ان يترك الامة الاسلامية بدون مرشد يرشدها لامر دينها وان كثر الملحدون المعاندون من غير الامة الاسلامية والا لزم ان يعمل كل الامة الاسلامية بالباطل فلم يبق منهم من هو على الحق وهو خلاف ما صرح به الحديث السابق . والقول بانه لا يلزم الاجماع على الباطل وانما يلزم لو ابتلى كل واحد بالحادثة الجديدة التى لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو ممنوع لان ذلك يقتضي رفع التكليف قبل انتهاء دار التكليف . على انه لا يلزم ان يبتلى كل احد بالحادثة الجديدة بل يكفى ان توجد الحادثة الجديدة فلا يوجد من يستنبط حكمها وحيث كانت الحوادث متجددة على الدوام لزم ان يوجد في الامة الاسلامية من يقدر على استنباط حكمها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحسب قواعد المجتهدين السابقين فالحق انه لا يجوز شرعا خلو عصر من الاعصار من وجود مجتهد ولو في بعض الحوادث او مجتهد في المذهب او مجتهد الفتوى أو من يحكم بالالهام لاحكام الشريعة المحمدية كعيسى عليه السلام الى ان لايبقى الا لكع بن لكع أي كافر ابن كافر ولذلك قال صاحب جمع

﴿ تابع الحاشية ﴾

الجوامع في كتابه ترشيح التوضيح بيانا لان والده كان من المجتهدين فان قلت ما ادعيتم من بلوغ الشيخ الامام درجة الاجتهاد المطلق مردود بقول الغزالي فى الوسيط وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل وهـذا لم ينفرد به بل سبقه اليـه القفال شيخ الخراسانيين وذكره الرافعي والنووى عن الوسيط ساكتين عليه . قلت قد نظرت في هـذا الكلام وفكرت فيه فظهر لى انه ومن سبقه اليه انما ارادوا خلا عن مجتهد قائم باعباء القضاء فانه لم يكن فى القضاء فى زمنهم مرموق ولا منظور اليه بكثير علم بل كانت جهابذة العلماء منهم يربأون بأنفسهم عن القضاء وكيف يمكن القضاء على الاعصار بخلوها عن مجتهد هذا منكر من القول والقفال نفسه كان يقول للسائل في مسئلة الصبرة تسألني عن مذهب الشافعي ام ماعندي. وقال هو والشيخ ابوعلى والقاضى الحسين وغيرهم لسنا مقلدين للشافعى بل موافقين وافق رأينا رأيه فما هذا كلام من يدعى زوال رتبة الاجتهاد . وقد قالت طوائف لا يخلو كل عصر عن مجتهد وهى مسئلة خلافيـة بين الاصوليين يعجبنى فيها قول المجتهد المطلق تقى الدين بن دقيق العيد انه لا يخلو العصر عن مجتهد الا اذا تداعى الزمان وقربت الساعة وهذا القرن الذي نحن فيـه قد كان فيه هذان الرجلان وهما الوالد وقبله شيخه ابن الرفعة وكان من اقران ابن دقيق العيد مجتهدا لاشك فيـه وما اختلف تلامذة ابن عبد السلام في انه بلغ رتبـة الاجتهاد وهكذا لا يعهد عصر الا وقد اقام الله فيه الحجة بعالم بين اظهر المسلمين ولن تبرح حجة الله قائمة وان تفاوتت مراتب القائمين وشريعة الاسلام ظاهرة وان اختلف ظهورها ولله الحمد والشكر اه . وقال في فواتح الرحموت ثم انه قد استدل بما صرح به حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال بانه وقع فى زماننا هـذا الخلو وفيه مافيـه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالائمة الاربعة

فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » الثانى اذا قلد مجتهدا في مسئلة [١] فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم آخر [٢] على المختار فلو التزم مذهبا

حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الاربعة وهذا كله من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم من الذين حكم الحديث انهم أفتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله اه.
وقد علمت أن ما قاله الغزالي والرافعي والقفال محمول على خلو القضاء من المجتهدين لا خلو العصر وانهم كانوا يدعون الاجتهاد كما تقدم. وقد استوفينا هذا البحث بجميع ماله وعليه في كتابنا ارشاد أهل الملة الى أحكام الاهلة وذكرنا طرفا عظيما في القول الجامع في الطلاق البدعى والمتتابع فارجع اليهما تجد فيهما مالا تجده في غيرهما

(١) قال الاسنوى « الثاني اذا قلد مجتهدا فى مسئلة الخ » أقول هكذا حكى الاتفاق هنا وفي المختصر وتحرير الكمال بن الهمام وكلامه في فتح القدير يشعر بالخلاف وقال في مسلم الثبوت وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه اه. قال الزركشي الاتفاق ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففى كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل اه. قال فى مسلم الثبوت ويدل عليه التثليث في الالتزام بان وجوده ليس بأولى من عدمه ضرورة اه. أي يدل على وجود الخلاف في ذلك وجود الخلاف على ثلاثة مذاهب فيما اذا التزم مقلد رأي مجتهد فان وجود الالتزام ليس أولى بالخلاف من العمل بقوله فى حادثة فلا معنى حينئذ للاتفاق على عدم الالتزام والاختلاف عند الالتزام. ثم قال فيه والاشبه أي بالصواب ان عمل بتحرى قلبه فلا يرجع عنه مادام كذلك قال شارحه فانه نوع من الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول اه. وقد حكى في جمع الجوامع فى الرجوع بعد العمل ستة أقوال فراجعه ان شئت

(٢) قال الاسنوى « ويجوز ذلك في حكم آخر الخ » أقول قد صححه أيضاً في جمع الجوامع واختاره في مسلم الثبوت فهو المختار عند الحنفية والشافعية لما علم من استفتاء المقلدين مرة اماما ومرة أخرى اماما غيره بلا نكير من احد من

معيناً[1] كالطائفة الشافعية والحنفية ففي الرجوع الى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال:

المجتهدين فكان اجماعاً وتواتر هذا بحيث لا مجال للمماراة فيه كذا في شرحه الفواتح

(١) قال الاسنوى « فلو التزم مذهباً معيناً الخ » أقول حكى الاسنوى هذه المذاهب ولم يرجح منها واحدا وقال في جمع الجوامع والاصح انه يجب التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويا . قال الجلال وان كان في نفس الامر مرجوحاً على المختار المتقدم اه . اى ان هذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع مبنى على ما اختاره من أنه يقلد من يعتقده فاضلا وان كان مفضولا في نفس الامر وقد علمت ان الراجح جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل مطلقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ولو التزم مذهباً معينا أى عهد من نفسه أنه على هذا المذهب كمذهب أبي حنيفة اوغيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة وظنه راجحاً على دلائل المذاهب الاخرى المعلومة مفصلا بل انما يكون العهد على نفسه بظن الفضل فيه اجمالا أو بسبب آخر فهل يلزمه الاستمرار عليه ؟ قيل نعم يجب الاستمرار عليه ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين من الحنفية وقالوا ان الحنفى اذا صار شافعياً يعزر وهذا تشريع من عند أنفسهم . استدل القائل بالوجوب بان الالتزام لايخلو من غلبة ظنه الحقية فيه فلا يترك . قلنا لانسلم ذلك لان الشخص قد يلتزم من المتساويين أمراً لنفعه له في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعى بل هو هوس من هوسات المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت . وقيل لايجب الاستمرار ويصح الانتقال من مذهب الى مذهب وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن به ويعتقد لكن ينبغي أن لايكون الانتقال للتلهي فان التلهى حرام قطعاً فى التمذهب كان او فى غيره . واستدل هذا القائل بانه لاواجب الا ما أوجبه الله تعالى والحكم له وحده ولم يوجب الله على أحد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع جديد . ولك ان تستدل عليه بان اختلاف الامة رحمة بالنص وترفيه في

تابع الحاشية

حق الخلق فلو ألزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة . وقيل من التزم لكن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده فيه وفي غيره يقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية .
وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً أى لانه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعي وهذا انما يدل على جزء الدعوى وهو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ مالم يوجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأى حرام وأما أنه لا يرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه قطعاً فلا ينطبق الدليل على الدعوي. ويتخرج على القول بأنه لايجب الاستمرار على مذهب واحد جواز اتباعه رخص المذاهب . قال في فتح القدير لعل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان أن يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل وكان عليه الصلاة والسلام يحب ما خفف على امته اه . لكن لابد أن لايكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأى الشافعي قصداً الى اللهو وكشافعي يشرب المثلث للتلهي به ومثل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم اه . وحاصل هذا المقام ان ما لايشك فيه عالم مجتهداً كان أو غيره ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا من عباده أن يكون حنفياً او مالكيا او شافعياً او حنبليا او زيدياً او اشعرياً او ماتريديا او معتزلياً او غير ذلك من مذاهب العلماء اصولية كانت أو فروعية وانما كلف العباد ان يؤمنوا بوجوب وجوده سبحانه وباتصافه بصفات الكمال تفصيلا في موضع التفصيل واجمالا في موضع الاجمال وبملائكته من عينهم في كتابه بأعيانهم ومن لم يعينهم اجمالا وبكتبه كذلك ورسله كذلك وبكل ماجاء من رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وعلم من دينه بالضرورة وألزم بالعمل بشريعته التي جاءهم بها ذلك الرسول الامين صلى الله عليه و اله وصحبه اجمعين . غير ان العمل بالشريعة متوقف على العلم المتعلق بها ووصولها اليه وذلك بطرق تختلف باختلاف الناس والاحكام فما كان منها من العقائد التى يكفر الجاهل بها جهلا بسيطاً او مركبا بطريقة البرهان العقلي والنظر فيما نصبه الله تعالى

﴿ تابع الحاشية ﴾

من الآيات والدلائل في الآفاق وفي الانفس وفى الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقد فصل كل ذلك في القرآن على اكمل وجه واتم بيان كما هو مفصل في آياته الحاضة على النظر في ملكوت السماوات والارض وسائر الاكوان والمخلوقات سماوية كانت او ارضية او مابين ذلك وماكان منها يقصد به العمل والاعتقاد معاً فطريقه النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال تعالى (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) قال الشافعى رضي الله عنه ومثله غيره من الائمة يعنى والله اعلم الى ما قال الله والرسول . وقال تعالي (وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) قال مجاهد البدع والشبهات . وقال الربيع قال الشافعي العلم من جهتين : يعنى علم الشريعة اتباع واستنباط . فالاتباع اتباع كتاب الله فان لم يكن فيه فسنة رسول الله فان لم يكن فقول عامة من سلف لانعلم له مخالفا فان لم يكن فقياس على كتاب الله فان لم يكن فقياس على سنة رسول الله فان لم يكن فقياس على قول عامة من سلفنا لايخالف . ولايجوز القول بالقياس الا فى هذه الحالة . وقال سند بن عنان فى شرحه على مدونة سحنون والفقه مأخذه الكتاب والسنة والاجماع والعبرة يعني القياس اه . وقد اتفق أهل الاسلام قاطبة على أن الدين الاسلامي تكون معرفته على ثلاثة أقسام : معرفة خاصة الايمان والاسلام وذلك معرفة التوحيد والاخلاص ولا يتوصل الى علم ذلك الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو المؤدي عن الله والمبين لمراده تعالى بما فى القرآن من الامر بالاعتبار في خلق الله والنظر فى دلالة آيات صنعته في بريته على توحيده وأزليته وكماله وتنزهه عن كل نقص والاقرار والتصديق بكل مافى القرآن وملائكته وكتبه ورسله . وثانيها معرفة مخرج الدين وشرائعه وذلك معرفة النبى صلى الله عليه وسلم الذي بين الله شرعه على لسانه ويده باقواله وأفعاله ومعرفة الصحابة الذين نقلوا ذلك عنه وأدوه الينا ومعرفة الرجال الذين حملوا ذلك وطبقاتهم الى زمانك ومعرفة الحديث الذي يقطع العذر لتواتره وظهوره . وقد وضع العلماء فى كتب الاصول

﴿ تابع الحاشية ﴾

ما يكفي الناظر فيه ويشفيه . وثالثها معرفة طرق الشريعة وواجباتهـا وآدابها وسائر أحكامها ويدخل في ذلك خبر الخاصة المدول ومخارج الحقوق والتداعي ومعرفة الاجماع ويتميز المعروف من الاقوال من الشذوذ قالوا ولا يتوصل الى الفقه الا بمعرفة ذلك كله وعلى هـذا فما كان منقولا بطريق التواتر معلوما من الدين بالضرورة لا يحتاج الى نظر واستنباط فلذ استفاض العمل به بين المسلمين سلفاً وخلفاً كالعلم بفرضية الصلوات الخمس وفرضية الزكاة والصوم والحج والوضوء والعلم بمشروعيـة الطلاق وجوازه على وجـه الاجمال فى ذلك كله وكالعلم بحرمة الخمر والزنا والربا واللواطة وقتـل النفس بغير حق والسرقة وقطع الطريق والغدر والخيانة ونحو ذلك من كل ما انعقد عليه اجماع الامة وعلم من الدين بالضرورة فذلك كله مما يشترك فيه العامة وأهل النظر والاجتهاد ولا يتوقف وجوب العلم والعمـل به على اجتهاد أو تقليد مجتهد ومذهب معين بل يجب على كل مكلف اعتقاد ذلك والعمل به لان الغرض من الاجتهاد أو تقليد المجتهد هو معرفة الحكم بنفسه ان كان مجتهداً أو بواسطة المجتهد ان كان مقلداً وهذه الاحكام لا تحتاج في معرفتها الى شيء مما ذكر لوضوح الدليل الدال عليها لـكل مكلف بدون حاجة الى نظر واجتهاد . أما من كان من أهل العصر الاول فلا يخفى وضوح ذلك فى حقه وأما من كان من أهل الاعصار التى بعـده الى عصرنا هذا وما بعده فلوصولها اليه بطريق التواتر والاجماع عليها في كل عصر وسماع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المستفيضة المصرحة بذلك تصريحاً لا يحتمل التأويل وهـذا القسم هو الذي يجب اعتقاده على كل مكلف ويكفر جاحد شيء منه ويجب الانكار على كل من لم يعتقد شيئا منه او لم يعمل بشيء منـه . اما ما لم يكن منقولا بطريق التواتر بل كان لا يتوصل الى العلم به الا بطريق من النظر والاستدلال فهذا هو موضع اجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين فمن كان قادراً على معرفته بطريق النظر والاستدلال بان توفرت لديه آلات الاجتهاد بتمامها وجب عليه أن يجتهد وأن يعمل بما يؤديه اليه اجتهاده فيها خطأ

تابع الحاشية

كان في الواقع ونفس الامر أم صواباً لانه الحق في ظنه وقد بذل ما في وسعه للوصول اليـه من الدليل حتى أحس من نفسه العجز عن المزيد ولا يكلف الله نفساً الاوسعها . وانما يجب على المجتهد أن يأخذالحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس وأن يقف على أسباب النزول وتواريخه وعلى أحوال رواة الاحاديث والمتقدم والمتأخر وحقائق الالفاظ اللغوية وحقائقها الشرعية وان يعرف كل العلوم التى يتوقف عليها فهم الكتاب والسنة الى آخر ما تقدم في شرائط الاجتهاد والمجتهد . واما من كان غير قادر على النظر والاستدلال بأن لم تتوفر لديه آلات الاجتهاد بتمامها وعجز عن القيام بوظيفة الاجتهاد المطلق فى كل المسائل او بعضها وجب عليـه فيما عجز عنه من الاجتهاد ان يتابع مرشداً مجتهداً يعتمد عليـه في اخذ الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويرجع الى قوله فى العلم والعمل بتلك الاحكام ويسقط عنه لعجزه فرض البحث والنظر فى الادلة الاربعة المذكورة لان ذلك ليس فى وسعه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها . وقال تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وقد جاء على ذلك عمل الصحابة بلا نكير كان من لم يبلغ منهم مرتبة الاجتهاد المطلق في الكل او في البعض يرجع فيما لا يعلم من الاحكام الى من بلغها فيها وهكذا كان عمل التابعين وتابع التابعين وتواتر ذلك العمل بلا نكير فى القرن الاول وما يليه من القرون . واذا علمت ان من لم يبلغ الاجتهاد ليس فى وسعه الاجتهاد بل الاخذ بقول المجتهد فكما ان المجتهد يتحرى الدليـل ولا يعمل به الا ان يسلم مما يمنع العمل به ويفرغ ما فى وسعه فى ذلك الى ان يحس من نفسه العجز عن المزيد حتى بذلك يخرج عن عهدة ما كلف به كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يجب عليه ان يبذل وسعه حتى يكون مرشده الذي جعله امامه واتبعه من اهل النظر والاجتهاد المطلق وأهل العدالة واليقظة التامة لان هذا المرشد باجتهاده يقول لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد حكم الله في هذه الحادثة على مقتضى الدليل الذى يجب العمل به كذا فيشترط فى قبوله قوله ووجوب العمل به أن يكون أهلا لاخذ

الحكم من الدليل عدلا ثقة في دينه مأموناً عليه غير متعصب لبدعة يقظاً . وهذا القسم لا ينكر أحد على أحد في عمل بحكم اجتهادى ما دام العامل قد بلغ مرتبة الاجتهاد أو وافق عمله قول مجتهد مطلقاً فاضلا كان المجتهد أو مفضولا بعد كونه موصوفاً بما تقدم على ما هو الراجح من اقوال قدمناها . وكما ان المجتهد لا يمكن ان يأخذ الاحكام من الادلة الا بعد الوقوف عليها و نقلها اليه الا بواسطة اخذها بالسند عن العدول الثقات كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لا يستطيع ان يأخذ بقول مجتهد الا بعد الوقوف على قوله ونقله اليه واخذه عن العدول الثقات . وطريق ذلك ان كان عالماً ان يتلقى مذهبه من المشايخ الذين تلقوه بالسند المتصل لذلك المجتهد بواسطة قراءة الكتب المدونة فى ذلك المذهب المتداولة بين الناس عن شيخ ثقة فطمن عدل من مشايخ ذلك المذهب وسماعها من ذلك الشيخ ويعرف الطريق الذي به اخذ ذلك المجتهد مذهبه من الكتاب او السنة أو الاجماع أو القياس ان كان قادراً على ذلك حتى يكون قد علم ما هو منقول بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد عن ذلك المجتهد بالسند الواصل اليه فان فعل ذلك خرج عن عهدة ما كلف به . وان لم يكن عالماً فباخبار ذلك العالم الذى تلقى المذهب بالطريق المذكور وهذا العالم هو الذي يقول حكم الله على مذهب فلان المجتهد كذا فيشترط في قبول قوله ووجوب العمل به أن يكون أيضاً عدلا ثقة يقظاً لا يرتكب شيئاً مما يخل بالمروءة فضلا عن معصيته بل يكون قدوة للناس فى كل عمل صالح مع اليقظة التامة فى دينه ومعاملاته حتى لا يخدع فان تعدد العلماء الموصوفون بهذه الاوصاف في جهة فان اتفقوا على حكم لم يجز لغيرهم من المكلفين ان يخالفهم وان اختلفوا أخذ المستفتى بقول أكملهم في تلك الاوصاف فان تساووا أخذ بما تطمئن اليه نفسه من أقوالهم فان لم تطمئن نفسه الى قول واحد منهم بعينه كان مخيراً يأخذ بقول أي واحد شاء منهم فان لم يكن ذلك العالم عدلا أو كان عدلا لكن كان غير مأمون على النقل بأن كان يخطيء كثيرا ولا يدرى أنه أخطأ لم يعمل بقوله

تابع الحاشية

وفتواه . وبالجملة فرواة الاحكام عن المجتهدين وهم العلماء بالنسبة الى المستفتين كرواة الاحاديث والاخبار بالنسبة الى المجتهدين فكما ان المجتهد لا يعمل بالحديث الا اذا رواه العدول الثقات عن النبي صلى الله عليه وسلم مقدما في ذلك المتواتر ثم المشهور ثم الآحاد ثم الاقوى فالاقوى على التفصيل السابق ولا يجوز له ان يعمل في الاحكام الا بالرواية الصحيحة دون الرواية الشاذة الضعيفة كذلك المستفتي والمقلد لا يعمل بالفتوى بطريق النقل عن المجتهد الا اذا كان قوله منقولا اليه بطريق صحيح كنقل الاحاديث للمجتهد فيقدم المقلد ما نقل تواترا ثم ما اشتهر نقله عنه ثم ما نقل آحاداً فاذا تعارض في مذهب واحد قولان فان كان عالما قادراً على تخريج الفروع من الاصول وترجيح قول على قول أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان كان غير قادر على ماذكر أخذ بما عليه الاكثر من علماء المذهب وصححوه من القولين أو الاقوال وان تعارض مذهبان نقل كل منهما عن مجتهد فان كان عالما بمآخذ الأئمة المجتهدين قادراً على الترجيح والنظر في الادلة أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان لم يكن كذلك أخذ بأي مذهب شاء من المذاهب المدونة المنقولة عن المجتهدين القائلين بها المعلوم اجتهادهم ولا يجوز ان يعمل بمذهب لم يدون ولا بمذهب شاذ متروك ولو مدونا لان طريق النقل فيه منقطع ونسبته الى ذلك المجتهد غير معلومة بطريق صحيح يجوز للمقلد الاخذ به وعلى ذلك يكون في وسع عوام الامة في عصرنا هذا أن يأخذوا بقول عالم من علماء أى مذهب من مذاهب الأئمة الاربعة المشهورة حيث دونت كتبها ونقلت تواتراً فى كل طبقة وعصر وان لا يأخذوا الا بقول عدل ثقة مأمون في النقل وكذلك اذا وجد مذهب لمجتهد معروف الاجتهاد غير الأئمة الاربعة وكان مذهبه مدونا منقولا عنه بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد بطريق صحيح يجوز العمل به متى أخبر به الثقة العدل غير أن في ديارنا المصرية لم يعرف ولم يشتهر غير مذاهب الائمة الاربعة فهي التي دونت كتبها فى بلادنا وغيرها من سائر الامصار فلا يجوز الافتاء فى هذه البلاد التي اشتهر فيها

﴿ تابع الحاشية ﴾

مذاهب الائمة الاربعة الا بواحد منها ولو وجد من تلقى مذهباً من مذاهب المجتهدين غير الاربعة ممن لم تشتهر مذاهبهم في البلاد التي اشتهر فيها مذاهب الأئمة الاربعة من شيخ ثقة عدل مأمون وهو قد أخذ ذلك عن شيخ كذلك وهكذا نقله ثقة عدل من ثقة عدل الي ان وصل النقل بالسند الى ذلك المجتهد المعروف بالاجتهاد والعدالة والوثوق والامانة لم يخالف كتاباً ولا سنة ولا اجماعاً قبله جاز لمن نقل اليه هذا المذهب على هذا الوجه ان يعمل بذلك المذهب في خاصة نفسه ولا يجوز له ان يفتي به غيره في البلاد التى لم يشتهر فيها ذلك المذهب لانه انما وصل اليه فقط بطريق الآحاد ولم يتواتر ولم يشتهر في تلك البلاد. وقد علمت ان اقوال المجتهدين بالنسبة للمقلدين كالادلة بالنسبة للمجتهدين ولهذا قال بعض العلماء في مذاهب الائمة الاربعة

واجب تقليد حبر منهم　　كذا حكى القوم بلفظ يفهم
وجائز تقليد غير الاربعه　　في غير افتاء وفى هذا سعه

فأوجب تقليد واحد من الائمة الاربعة لما ذكرناه من تدوين مذاهبهم وشهرتها في ديارنا دون غيرها وعليه لا يمنع ان غيرها لو اشتهر في جهة اشتهارها عندنا يجوز العمل والافتاء به في تلك الجهة التى اشتهر فيها غير تلك المذاهب الاربعة كما في بعض جهات اليمن فان فيها قد اشتهر مذهب زيد بن على زين العابدين بن الحسين السبط وقد اطلعنا على بعض كتب مذهبه وهو المسند الفقهي فرأينا ما فيه من الاحكام موافقاً لمذهب ابي حنيفة الا ما قل فيوافق فيه مذهب الشافعي غير أن الذى روى هذا المسند هو عمرو بن خالد الواسطى وقد طعن فيه أهل السنة والجماعة على الوجه المبين في تهذيب التهذيب وفى الميزان للذهبي وانكروا عليه بما يسقطه لكن أهل البيت عدلوه ودفعوا تلك الطعون . وعلى كل فقد علمت ان مذهبه يوافق فى غالبه مذهب ابي حنيفة وفيما عداه مذهب الشافعي وقد تلقى علماء الزيدية هذا المسند بالقبول . ومن هذا تعلم انه لا يجوز العمل بما يوجد

ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره (فائدتان) احداهما : ذكر القرافى فى شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه [1] ان

مذكوراً في بعض الكتب من المذاهب المتروكة الغير المدونة اعتمادا على ذكرها في تلك الكتب خصوصاً اذا كانت تلك الكتب غير متداولة ولم يشتهر استعمالها ولا يؤمن تحريفها ولا الزيادة فيها والنقص منها . على ان مجرد النقل من الكتب حتى المدونة بدون تلقيها عن الاشياخ على الوجه الذي قلناه ليس طريقاً من طرق النقل التي يعتمد عليها فلا يجوز العمل بما ينقله بعض الناس في هذا العصر من المذاهب التي لم تدون عن بعض الكتب من غير ان يتلقى واحد من هؤلاء شيئاً منها عن شيخ ثقه ولا وصلت اليه بسند صحيح لا بطريق التواتر ولا بطريق الشهرة ولا بطريق الآحاد ولا بأدنى سند يصل به نقلها الى صاحب ذلك المذهب ومن غير ان يقفوا على درجة صاحب هذا المذهب من الثقة والعدالة والامانة ومن غير ان يقفوا على ما قاله العلماء سلفاً وخلفاً في ذلك المذهب وربما يكون العلماء أقاموا الحجج على بطلانه وعدم جواز العمل به فضلا عن أن ذلك الكتاب الذى وجد فيه ذلك المذهب ربما لا يكون معروفا ولا متداولا حتى يقفوا على نسخه الصحيحة بدون تحريف ولا زيادة ولا نقص وبدون الوقوف على ما ذكر لا يجوز العمل بما يوجد في الكتب من تلك المذاهب المتروكة ولم تدون . هـذا قليل من كثير وان أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا القول الجامع فى الطلاق البدعي والمتتابع

(١) قال الاسنوي « فائدتان احداهما ذكر القرافي فى شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه الخ » أقول هذه المسألة هي المعروفة بمسألة التلفيق وقال في التحرير وشرحه وقيده اى جواز تقليـده غيره متأخر وهو العـلامة القرافي بان لا يترتب على تقليـد غيره ما يمنعانه أي يجتمع على بطلانه كلاهما فمن قلد الشـافعي فى عدم فرضية الدلك للاعضاء المغسولة في الوضوء والغسل ومالـكا فى عدم نقض اللمس بلا شهوة فتوضأ ولمس بلا شهوة وصلى

ان كان الوضوء بذلك صحت صلاته عند مالك وان كان بلا دلك بطلت عندهما .
وقال الروياني يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها بثلاثة شروط : أن لا يجمع فيهما على صورة تخالف الاجماع كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها أحد . وأن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول اخباره اليه ولا يقلد أمياً في عماية . وان لا يتتبع رخص المذاهب . وتعقب القرافى هذا بانه ان أراد بالرخص ماينقض فيه قضاء القاضي وهو أربعة ماخالف الاجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلى فهو حسن متعين فان ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم فأولى أن لا نقره قبل ذلك وان اراد بالرخص مافيه سهولة على المكلف كيفما كان يلزمه أن يكون من قلد مالكا فى المياه والارواث وترك الالفاظ في العقود مخالفاً لتقوي الله وليس كذلك . وتعقب الاول بأن الجمع المذكور ليس بضائر فان مالكا مثلا لم يقل ان من قلد الشافعي فى عدم الصداق ان نكاحه باطل والا لزم أن تكون أنكحة الشافعية عنده باطلة ولم يقل الشافعي أن من قلد مالكا في عدم الشهود ان نكاحه باطل والا لزم أن تكون انكحة المالكية بلا شهود عنده باطلة . قلت لكن فى هذا التوجيه نظر غير خاف .
ووافق ابن دقيق العيد الروياني على اشتراط أن لا يجتمع في صورة يقع الاجماع على بطلانها وأبدل الشرط الثالث بان لا يكون ماقلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع . واختصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا قال وان كان المأخذان متقاربين جاز . والشرط الثاني انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعباً بالدين متساهلا فيه . ودليل هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم « والاثم ماحاك في الصدر » . فهذا تصريح بأن ماحاك فى النفس ففعله اثم اه . قلت أما عدم اعتقاد كونه متلاعباً بالدين متساهلا فيه فلا بد منه . وأما انشراح صدره للتقليد فليس على اطلاقه كما أن الحديث كذلك ايضا وهو بلفظ « والاثم ما حاك فى نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس » فى صحيح مسلم وبلفظ « والاثم ما حاك في القلب وتردد فى الصدر وان افتاك الناس وافتوك »

في مسند احمد فقد قال الحافظ المتقن ابن رجب فى الكلام على هذا الحديث مشيراً للاول انه اشارة الى ان الاثم ما أثر فى الصدر حرجاً وضيقاً وقلقاً واضطراباً فلم ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرون عند اطلاعهم عليه وهذا أعلى مراتب معرفة الاثم عند الاشتباه وهو ما استكره الناس فاعله وغير فاعله . ومن هذا المعنى قول ابن مسعود « ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح » ومشيراً اليه باللفظ الثاني يعنى ما حاك فى صدر الانسان فهو اثم وان افتاه غيره بأنه ليس باثم فهذه مرتبة ثانية وهو أن يكون الشيء مستنكراً عند فاعله دون غيره وقد جعله أيضا اثما وهذا انما يكون اذا كان صاحبه ممن شرح صدره بالايمان وكان المفتي له يفتي بمجرد ظن أو ميل الى هوى من غير دليل شرعى فاما ما كان مع المفتى به دليل شرعى فالواجب على المستفتي الرجوع اليه وان لم ينشرح له صدره وهذا كالرخص الشرعية مثل الفطر فى السفر والمرض وقصر الصلاة ونحو ذلك مما لا ينشرح به صدر كثير من الجهال فهذا لا عبرة به . وقد كان صلى الله عليه وسلم احيانا يأمر اصحابه بما لا ينشرح به صدر بعضهم فيمتنعون فغضب من ذلك كما امرهم بفسخ الحج الى العمرة فكره من كرهه منهم . وكما امرهم بنحر هديهم والتحلل من عمرة الحديبية فكرهوه وكرهوا مقاضاته لقريش على ان يرجع من عامه وعلى ان من أتاه منهم يرده اليهم . وبالجملة فما ورد به النص فليس للمؤمن الا طاعة الله ورسوله كما قال تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضي الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم) وينبغي أن يتلقى ذلك بانشراح الصدر والرضا فان ما شرعه الله ورسوله يجب الرضا والايمان به والتسليم له كما قال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) وأما ما ليس فيه نص عن الله ورسوله ولا عمن يقتدى بقوله من الصحابة وسلف الامة فاذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالايمان المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه شيء وحاك في صدره لشبهة موجودة ولم يجد

من يفتى فيه بالرخصة الامن يخبر عن رأيه وهو ممن لا يوثق بعلمه ولا بدينه بل هو معروف باتباع الهوى فهنا يرجع المؤمن الى ماحاك فى صدره وان أفتاه هؤلاء المفتون . وقد نص الامام أحمد على مثل هذا اه . والحق فى مسألة التلفيق أنها كمسئلة احداث قول ثالث فيما اذا اختلفوا على قولين فقط فـكما أن الحق كما سلف أن المجتهد لا يجوز أن يحدث قولا ثالثاً اذا خرق اجماع المجتهدين في عصر كمسئلة الجد مع الاخوة حيث اختلفوا في أنه يشارك الاخوة أو يختص هو بالميراث ويحجب الاخوة فهذا اجماع منهم على عدم حرمانه كذلك الحق هنا ان المقلد اذا قلد لا يجوز أن يلفق بين مذهبين فى صورة لا يقول بها أحد من المجتهدين كافة بأن تكون المسئلة واحدة حقيقة أو حكما أى بحيث لو لفق العمل بصورة لا يقول بها أحد منهم ويكون العمـل فيها على خلاف اجماعهم ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه بعـد أن نقل جواز تتبع رخص المذاهب ما نصه وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجيب بمنع هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام أحمد روايتان فلا اجماع ولعـل رواية التفسيق انمـا هى فيما اذا قصد التلهى فقط . وقال في التقرير على التحرير وحمل القاضى أبو يعلي الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد . وذكر بعض الحنابلة ان قوى الدليـل أو كان عامياً لا يفسق . وفى روضة النووى وأصلها عن حكاية الحناطى وغيره عن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق ثم لعله محمول على نحو ما يجتمع له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد اه . فإن الاجماع بعد هـذا وما أورد أنه يلزم على تقدير جواز الاخذ بكل مذهب احتمال الوقوع فى خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به ما لم يقل به أحد فيكون باطلا اجماعاً كمن تزوج بلا صداق عملا بقول الامامين أبي حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى ولا شهود اتباعاً لقول الامام مالك ولا ولى على قول امامنا أبى حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا أما عندنا فلانتفاء الشهود وأما عند غيرنا فلانتفاء الولي فهو مندفع

الامامين (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبني على جواز الانتقال [1] في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الاوسط لان مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها فيؤديه ذلك الى الانتقال . وقال امام

لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الاجماع على نفي القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة أو حكما فتدبر . ولانه لو تم لزم استفتاء مفت معين والا احتمل الوقوع فيماذكر اه . فانت ترى أنه يؤخذ من هذا أن مسئلة التلفيق مبنية على مسئلة احداث قول ثالث فهو انما يمتنع اذا تحقق أن المجموع الذى عمل به مخالف لاجماع جميع المجتهدين بحيث لو وجد مجتهد لم يجز له أن يقول بهذا المجموع وهيهات أن يتحقق ذلك وان تحقق في مسئله احداث قول ثالث في مسئلة الجد مع الاخوة كما ذكرنا . وبهذا تعلم أن ما نقله الاسنوي عن القراف فى شرح المحصول وسكت عليه قول باطل لا يعتد به كيف وقد ناقض نفسه فيما تعقب به الروياني كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الفائدة الثانية تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال الخ » أقول تقليد الصحابة ليس بناء على جواز الانتقال في المذاهب بل مبناه التدوين وعدمه كما يصرح بذلك تعليله الذى حكاه عن ابن برهان كما أنه بعد أن نقل في مسلم الثبوت ما قاله امام الحرمين قال وفيه ما فيه وبين فى الحاشية مافيه فقال قال القرافي انعقد الاجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر. وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبابكر وعمر أميرى المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى . قال صاحب الفواتح فقد بطل بهذين الاجماعين قول الامام : وقوله أجمع المحققون لا يفهم منه الاجماع الذى هو حجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذي يكون مختاراً عند أحد وتكون الجماعة متفقين عليه يقال أجمع المحققون على كذا .ثم في كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له في التقليد وكذا التفصيل فان

الحرمين في البرهان اجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الائمة الذين سبروا

المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم . وقد بنى ابن الصلاح على ما قاله امام الحرمين قوله بوجوب تقليد واحد من الائمة الاربعة دون غيرهم وبما يبطل به قول امام الحرمين يبطل قول ابن الصلاح أيضاً . ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم مثل ما بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء أدب بل الحق انه انما منع من تقليد غيرهم لانه لم تبق رواية مذاهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة عن مجتهد آخر يجوز العمل بها ألا ترى أن المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن أبي ليلى فافهم اه مع زيادة للايضاح . وحاصل هذا انه امتنع تقليد غير هؤلاء الائمة الاربعة من الصحابة وغيرهم لتعذر نقل حقيقة مذاهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لانه لا يجوز تقليدهم حتى لو نقل مذهب واحد من المجتهدين غير اولئك الاربعة بطريق صحيح جاز العمل به بلا فرق بين الصحابة وبين غيرهم من سائر المجتهدين رضى الله عنهم أجمعين . ومن ثمة قال عز الدين بن عبد السلام لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة بل ان تحقق مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا . وقال أيضا اذا صح عن بعض الصحابة مذهب فى حكم من الاحكام لم يجز مخالفته الا بدليل أوضح من دليله هذا . واقول قال فى التقرير على التحرير . وقد تعقب بعضهم أصل الوجه لهذا بانه لا يلزم من سبر هؤلاء كما ذكر وجوب تقليدهم لان من بعدهم جمع وسبر كذلك ان لم يكن أكثر ولا يلزم وجوب اتباعهم بل الظاهر فى تعليله فى العوام أنهم لو كلفوا تقليد الصحابي لكان فيه من المشقة عليهم من تعطيل معايشهم وغير ذلك ما لا يخفى . وأيضاً كما قال ابن المنير يتطرق الى مذاهب الصحابة احتمالات لا يمكن العامي معها من التقليد ثم قد يكون الاسناد الى الصحابي لا على شروط الصحة وقد يكون الاجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر ويمكن أن يكون واقعة العامي ليست الواقعة التى أفتى فيها الصحابي وهو ظان انها هي لان تنزيل الوقائع على

فنظروا وبوبوا الابواب وذكروا أوضاع المسائل لانهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتعين تقليد الائمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله عنهم وأرضاهم وحشرنا في زمرتهم انه رحيم ودود

الوقائع من أدق وجوه الفقه واكثرها غلطاً . وبالجملة القول بأن العامى لا يتأهل لتقليد الصحابى قريب من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع اما لان قوله حجة فهو ملحق بقول الشارع واما لانه في علو المرتبة كاد يكون حجة فامتناع تقليده لعلو قدره لا لنزوله فلا جرم ان قال المصنف يعني الكمال بن الهمام وهو اى المذكور صحيح بهذا الاعتبار والا فمعلوم انه لا يشترط ان يكون للمجتهد مذهب مدون وانه لا يلزم احداً ان يتمذهب بمذهب أحد الائمة بحيث يأخذ بأقواله كلها ويدع أقوال غيره كما قدمناه بابلغ من هذا . ومن هنا قال القرافى انعقد الاجماع على أن من أسلم الى آخر ما قدمناه عن القرافى . وأقول كل ما اطال به لا يخرج عما قاله عز الدين بن عبد السلام وانه متي تحقق مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وأما ما ساقه من الاحتمالات فهي احتمالات عقلية لم يقم عليها دليل وكلها قائمة في تقليد مذاهب الائمة الاربعة أيضاً والعامى المحض لا يمكن أن يهتدي الى شيء أصلا الا بواسطة رجوعه الى من يفتيه من علماء المذاهب فالحق ماقاله عز الدين بن عبد السلام فلا تنس ماقدمناه . وبالجملة فالعامى لا مذهب له بل مذهبه مذهب من يفتيه وفى هذا القدر كفاية . ثم قال وقد تكلم اتباع المذاهب فى تفضيل أئمتهم قال ابن المنير واحق ما يقال فى ذلك ما قالت ام الكملة عن بنيها «ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها» فما من واحد منهم اذا تجرد النظر الى خصائصه الا ويفنى الزمان لناشرها دون استيفائها وهذا سبب هجوم المفضلين على التعيين فانه لغلبة ذلك على المفضل لم يبق فيه فضلة لتفضيل غيره عليه والى ضيق الاذهان عن استيعاب خصائص المفضلين جاءت الاشارة بقوله تعالى (وما نريهم من آية الا هي اكبر

تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهرا وباطناً وهو حسبنا ونعم الوكيل

قال مؤلفه العبد الفقير الى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن القرشي الاسنوى الشافعي عامله الله بلطفه : فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنة المباركة سنة احدى واربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه. وابتدأت فيه في شهر صفر سنة اربعين وسبعمائة . وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفية رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الاسلام اللهم فكما أرشدت الى ابتدائه وأعنت على انتهائه فاجعله خالصاً لوجهك موجباً للفوز لديك وانفع به مؤلفه وكاتبه والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله اجمعين والحمد لله رب العالمين

من اختها) يريد والله اعلم ان يكون كل منها اكبر من الاخرى بكل اعتبار والا لتناقض الافضلية والمفضولية.والحاصل أن هؤلاء الائمة الاربعة قد انخرقت فيهم العادة على معنى الكرامة عناية من الله تعالى بهم اذا قيست احوالهم بأحوال اقرانهم ثم اشتهار مذاهبهم في سائر الاقطار واجماع القلوب على الاخذ بها دون ما سواها الا قليلا على ممر الاعصار مما يشهد بصلاح طويتهم وجميل سريرتهم ومضاعفة مثوبتهم ورفعة درجتهم.تغمدهم الله تعالي برحمته واعلامقامهم في بحبوحة جنته وحشرنا معهم في زمرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعترته وصحابته وادخلنا صحبتهم في دار كرامته

وكان الفراغ من كتابة هذا المؤلف في يوم الخميس ٤ رمضان سنة ١٣٤٤ هجرية . واني أقول اللهم كما وفقتنا لبدايته ونهايته فاجعله نافعاً للناظرين فيه من المعلمين والمتعلمين وخالصاً لوجهك الكريم ومقبولا لديك بفضلك العميم ، انك على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير.وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه وسلم صلاة وسلاماً دائمين بدوام ملك الله تعالى والحمد لله أولا وآخراً وباطناً وظاهراً

فهرس

الجزء الرابع من كتاب

نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

الكتاب الرابع في القياس

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿ الكتاب الخامس ـ في دلائل اختلف فيها ﴾

صحيفة

﴿ الكتاب السادس - في التعادل والتراجيح ﴾

﴿ الكتاب السابع – في الاجتهاد والافتاء ﴾

صحيفة

